Tiga Ulama

IDOLA KAUM FUNDAMETALIS

Imam Ghazali Said

Tiga Ulama
IDOLA KAUM FUNDAMETALIS

Imam Ghazali Said

Tiga Ulama

IDOLA KAUM FUNDAMETALIS

Penulis:
Imam Ghazali Said

Editor:
Mukani, Atika

Design Cover & Penata Letak:
Fina Aunul Kafi

Diterbitkan oleh:

Jl. Jemurwonosari Gg. IV No. 5
Wonocolo Surabaya
Layanan SMS & Telp.: 085 645 311 110
Email: penerbitimtiyaz@yahoo.co.id
Cetakan I, 2003
Cetakan II, 2007
Cetakan III, 2019
VIII+202 hlm; 15.5 x 23 cm
ISBN: 978-602-5779-21-3

PENGANTAR CETAKAN KETIGA

Segala puji bagi Allah yang menjadikan dakwah dan jihad sebagai sarana bagi tersiarnya agama Islam ke seluruh dunia. Salawat dan salam semoga terus tercurah kepada Muhammad saw; keluarga, sahabat, tabiin dan segenap kaum Muslim yang selalu berpegang teguh pada ketentuan Alquran dan Sunah.

Kaum Muslim fundamentalis (*Muslim Fundamentalism/al-Usūl al-Islamiyyah*) adalah gerakan kaum muslim baik individu maupun kolektif yang menempatkan Islam sebagai totalitas, *way of life* dan ideologi. Indikatornya mereka memahami Islam secara tekstual, menyalahkan, menilai bidah, menyesatkan bahkan mengafirkan individu dan organisasi yang punya pemahaman keislaman yang berbeda dengan dirinya. Bahkan negara yang tak melaksanakan syariat Islam secara total mereka anggap kafir dan jahiliah. Untuk mencapai tujuannya, mereka menolak dialog dan mengafirkan sistem demokrasi dan semua isme produk barat. Akibatnya, mereka sering mendukung bahkan terlibat langsung dalam tindak kekerasan dan terorisme. Tindakan itu mereka yakini sebagai jihad. Gerakan ini kiranya sebagai kelanjutan

aliran Khawarij yang pernah eksis dan ditumpas dalam sejarah kaum Muslim.

Fenomena gerakannya biasanya diarahkan untuk mencapai kekuasaan politik sebagai sarana untuk mengaplikasikan ajaran-ajaran Islam baik yang bersifat doktrinal, sosial, penerapan hukum perdata, pidana maupun yang bersifat ketatanegaraan. Secara garis besar gerakannya terbagi menjadi dua. Pertama, mereka berjuang secara integral dan menyatu dengan menerima ideologi yang dianut oleh suatu negara sebagai sarana untuk mencapai kemenangan, guna menerapkan cita-cita "Islamnya" itu. Dengan demikian, faksi ini menerima demokrasi sebagai sarana, bukan tujuan. Kedua, mereka menolak semua sistem, demokrasi dan konstitusi negara yang tidak menjadikan Islam sebagai dasar atau sebagai agama resmi negara. Karena itu, mereka berjuang dengan ideologi "jihadnya" untuk menumbangkan suatu negara, dengan cara tindak kekerasan dalam segala bentuknya: perang terbuka, revolusi, atau terorisme.

Gerakan Islam pasca invasi Amerika dan sekutunya ke Irak tahun 2003 memunculkan tindak kekerasan yang makin kuat dan menamakan diri sebagai al-Qaida dan *Da'ish* (*al-dawlah al-Islamiyah fi al-Iraq wa al-Sham*) yang di Indonesia populer dengan ISIS (*Islamic State in Iraq and Syiria*). Dua gerakan ini yang dinilai oleh mayoritas kaum Muslim sebagai gerakan teroris di antara pemikiran ideologisnya merujuk pada buku-buku: *al-Hukumah al-Islamiyah, al-Mustolahat al-Arba'ah fi al-Qur'an* dan *Manhaj al-Inqilab al-Islamy* karya Abu al-A'la al-Maududi (1903-1979) dan buku-buku; *Ma'alim fi al-Tariq* dan *al-Adalah al-Ijtimaiyah fi al-Islam* karya Sayid Qutub (1906-1966), *Nadharat fi al-Qur'an, Muzakkirah al-Da'i wa al-Da'iyah* karya Hasan Albanna (1906-1949). Jadi, karya tiga "ulama" ini menjadi inspirator gerakan fundamentalis teroris mereka.

Berangkat dari landasan akademik karya tiga ulama di atas, muncul buku: *al-Faridah al-Ghaibah* karya Muhammad Abd. Salam Faraj (1954-1982), *Fiqh al-Dima'* karya Abdulla al-Muhajir (1970-?). Dua pemikir teroris ini hanya bermodalkan semangat jihad yang menyala tanpa latar pendidikan agama yang memadai.

Akibatnya mereka memahami Islam dari sisi kekerasan fisik (jihad) dan mengabaikan ajaran Islam yang menjadi inti yang bersifat sosial dan kemanusiaan. Andaikan kondisi percaturan politik internasional di Timur Tengah tidak carut-marut seperti kita lihat dan kita dengar saat ini, kiranya ideologi terorisme seperti tertuang dalam dua buku terakhir tidak akan banyak memengaruhi kaum muda milenial di berbagai Negara yang penduduknya mayoritas beragama Islam. Jadi kondisi sosial politik yang carut marut memberi saham besar bagi munculnya pemikiran dan tindakan kaum teroris.

Gerakan Islam yang mengarah pada kecenderungan radikal tersebut yang penulis maksud dengan Gerakan Kaum Fundamentalis. Secara teori, gerakan terror muncul dari pemikiran radikal yang ditandai dengan pemahaman tekstual terhadap ayat-ayat jihad dalam Alquran dan hadis. Pola pemahaman seperti ini menjadi tradisi di kalangan kaum salafi yang secara fikih biasanya menjadi pengikut Imam Ahmad bin Hanbal (780-855). Penerus metode pemahamann tekstual terhadap Alquran itu diteruskan oleh Ibn Taimiyah (1263-1328), Muhammd bin Abdul Wahab (1703-1792), berikutnya diteruskan oleh Abu al-A'la al-Maududi, Syekh Nasiruddin Albani (1914-1999), Syekh Abd Aziz bin Baz (1910-1999) dan ulama lain. Berdasarkan beberapa penelitian, kecenderungan pada salafisme yang digerakkan oleh para pemikir di atas mengantarkan beberapa kaum Muslim milenial untuk menjadi pengikut kaum salafis, selanjutnya cenderung menjadi fundamentalis-radikalis dan biasanya berakhir sebagai pelaku tindak teroris.

Gerakan Islam dengan pola seperti di atas di Mesir terkenal dengan sebutan *al-Jamā'āt al-Islamiyyah*. Sewajarnyalah kita belajar pada pengalaman Pakistan dan Mesir. Sebab dua negara ini dilihat dari sisi politik, sosial dan penerapan hukum tidak sepenuhnya sukses. Dua negara ini sampai saat ini belum bisa menyelesaikan secara final konstitusi yang dianut. Pertarungan masih terus berlangsung diantara partai-partai politik yang ada. Pakistan sejak awal sudah memploklamirkan sebagai Republik Islam Pakistan. Sementara Mesir hanya menjadikan

syariat Islam sebagai sumber utama dalam konstitusinya (*al-sharia al-islamiyah hiya al-masdar al-raiisy li al-tashri'*). Sedangkan Indonesia memilih Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 yang beberapa kali mengalami amandemen sebagai konstitusi negara yang tak menempatkan Islam sebagai agama resmi negara. Indonesia bukan negara sekuler dan juga bukan negara agama. Tetapi hukum Islam khususnya bidang *ubudiyah, al-ahwāl al-Syahsiyah* dan sebagian hukum perdata bisa menjadi hukum positif. Perjuangan penerapan hukum Islam bidang pidana tidak ditempatkan sebagai hukum positif secara formal tapi diusahakan untuk menjadi spirit dan ruh bagi hukum pidana yang sedang dan akan diberlakukan.

Kiranya kondisi penerapan hukum positif di Indonesia seperti di atas yang mendorong munculnya gerakan-gerakan fundamentalis dengan tuntutan dan indikator yang tak berbeda dengan realitas gerakan yang terjadi di Pakistan dan Mesir saat ini. Literatur-literatur gerakan dan beberapa mahasiswa yang belajar di Pakistan dan Mesir, bahkan sebagian pemuda muslim Indonesia ikut terlibat dalam pelatihan militer di Afganistan ini menjadi penyambung sekaligus motivator maraknya gerakan kaum muslim fundamentalis di Indonesia. Kiranya buku ini bisa menjadi salah satu sarana informasi akademik yang bisa membantu pemahaman para juru dakwah, ulama, pihak-pihak terkait dan pemerintah dengan semua aparatnya untuk mengambil kebijakan menghadapi gerakan kelompok muslim fundamentalis yang akhir-akhir ini terus merepotkan para penegak hukum kita.

Penulis harus menyampaikan banyak terima kasih pada Muhammad Suyuti Rasad (ketika 1988 mahasiswa di Universitas Umul Qura' Makkah). Atas jasanyalah penulis bisa menelaah hampir semua karya Abu al-'A'la al-Maududi di perpustakaan Umul Qura' tersebut. Dorongan, motivasi dan bantuan finansial dari berbagai pihak diantaranya dari Dr. Azwar Agus dan almarhum Drs H Isa Anhar (masing-masing sebagai Atase Pendidikan dan Atase Pertahanan KBRI di Kairo) pernah penulis terima, untuk itu disampaikan banyak terima kasih.

Diskusi tentang Gerakan *al-Jamā'āt al Islamiyyah* di Mesir penulis lakukan secara intens dengan alm Dr. A Ja'far Bushiri (Wartawan TEMPO), Mustafa Abdurrahman (KOMPAS) di Mesir dan Dr. Muhammad Awad Joban (Dosen Unversitas Chicago AS) ketika mereka bersama penulis tinggal di *Islamic Students City* Kairo pada tahun 1984 – 1988. Diskusi tentang pengaruh Maududi di Pakistan penulis lakukan dengan alm. Drs. H Muyiddin Suwondo MA yang pernah studi di sana selama tiga tahun. Kepada mereka penulis sampaikan terima kasih. Semoga karya ini bisa penulis kembangkan untuk melihat jaringan pengaruh para pemikir dan gerakan Islam di Mesir terhadap gerakan Islam di Indonesia.

Penulis juga menyampaikan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada kawan-kawan santri Pesantren Mahasiswa "An-Nur" yang ikut mendorong penulis untuk segera menjadikan hasil penelitian ini menjadi sebuah buku yang layak dibaca baik oleh kalangan akademisi maupun pemuda muslim pada umumnya. Buku ini adalah edisi ketiga setelah edisi pertama dan kedua habis terjual.

Kepada semua pihak yang turut membantu terbitnya edisi ketiga buku ini penulis sampaikan banyak terima kasih. Semoga Allah berkenan member taufiq, hidayah dan maunahnya kepada kita. Semoga Allah menjadikan buku ini sebagai amal jariyah yang bisa dibaca oleh generasi yang akan datang. Amin

Surabaya, 11 Muharram 1441 H / 10 September 2019

Imam Ghazali Said

DAFTAR ISI

SATU
PENDAHULUAN

Fenomena yang dapat digali oleh para ahli tentang Sejarah Ilmu Politik adalah adanya keterkaitan dan hubungan yang kuat antara timbulnya "Pemikiran Politik" dengan peristiwa-peristiwa historis.[1] Keterkaitan antara teori dan kenyataan historis tersebut, menuntut studi komparatif; agar hasil studi dapat memenuhi sasaran sebagaimana mestinya.

Pemikiran politik, atau tepatnya Pemikiran Politik Islam telah menjadi persoalan yang paling menarik digeluti oleh kaum Intelektual Muslim selama dua abad terakhir ini.[2] Hal ini dapat dijelaskan, terutama oleh perjuangan yang tengah berlangsung di kalangan rakyat muslim di berbagai negeri untuk memperoleh kemerdekaan politik dan kebebasan dari ketergantungan kepada

---

[1] Lihat JN Figgis, The Divine Right of Kings, dalam Muhammad Diyauddin ar-Ris, *an-Nazariyyat as-Siyasiyah al-Islamiyah*, Maktab Dar at-Turas, Kairo, Cet. VII, 1979, h. 23.

[2] Ini bukan berarti melupakan jasa para pemikir yang muncul sebelumnya, seperti Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*, al-Mawardi dalam *al-Ahkam as-Sultaniyah* dan Ibnu Taimiyah dalam *as-Siyasah as-Syar'iyah*. Mereka telah meletakkan dasar-dasar teori politik Islam, walaupun dalam batas-batas yang legitimatif terhadap penguasa.

keunggulan Barat. Suatu perjuangan yang hingga kini,relatif belum mencapai tujuan-tujuannya yang dimaksud.

Untuk masa yang cukup lama, kaum Muslim secara sengaja dipisahkan dari ajaran "Politik Islam" oleh penjajah Barat. Dalam proses alienasi masyarakat dari ajaran "Politik Islam" itu, kolonialisme dan imperealisme melakukan apa yang oleh Amin Rais disebut *"Westtoxacation"* atau proses peracunan Barat atas dunia Islam.[3] Sehingga kaum Muslim terjangkit "penyakit" yang menganggap barat adalah segala-galanya yang harus di*taklidi*.

Untuk menangkal penyakit tersebut, muncullah beberapa pemikir dan pemimpin pergerakan di dunia Islam, yang secara umum dapat dibagi kepada dua tipe gerakan, sejak pra kemerdekaan sampai kini. Pertama, lebih menitikberatkan pada upaya ingin melepaskan diri dari belenggu penjajahan ; sedangkan kedua menitikberatkan pada bentuk dan sistem pemerintahan yang islami dalam rangka penerapan syariat Islam atau tepatnya fikih dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.[4] Nama-nama seperti Jamaluddin Afgani, Muhammad Abduh dan Sayyid Ahmad Khan dapat digolongkan pada tipe pertama. Sedangkan Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi dan Sayyid Qutub dapat digolongkan pada tipe kedua.

Kehadiran Maududi sebagai seorang pemikir dan pemimpin pergerakan tidak akan lepas dari lingkungan dan situasi sosial politik yang mengitarinya. Kondisi masyarakat muslim India yang berdampingan dengan supremasi mayoritas Hindu dan tajamnya perbedaan pandangan antara ajaran kedua agama tersebut, membuat Maududi dan Ali Jinnah menentang nasionalisme yang berdasarkan bangsa,[5] dan mengajukan apa

---

[3] Lihat pengantar Amin Rais dalam Salim Azzam (ed), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, Mizan, Bandung, Cet. I, 1403 H – 1983 M. h. 7.

[4] Syari'at Islam diganti oleh para penjajah dengan hukum positif dalam kehidupan kenegaraan, seperti yang terjadi di India pada akhir abad kesembilan belas, Mesir pada 1882, Albania dan Turki pada abad kedua puluh. Untuk jelasnya, lihat Maududi, *al-Qanun al-Islami wa turuqu tanfizihi*, ar-Risalah, Kairo, 1975, h. 9.

[5] Lihat Abul A'la Maududi, *Huquq ahl az-Zimmah Fi ad-Daulah al-Islamiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, t.t., h. 3-7, dan lihat Maududi, *al-Ummatul Islamiyah wa Qadiyah al-Qaumiyah*, Dar al-Anshar, Kairo, 1401 H – 1981 M., h. 153, 170, 171,

yang mereka namakan sebagai "nasionalisme budaya" dengan berpijak pada sumber ajaran agama.[6] Pemikiran tersebut dalam proses selanjutnya menuntut dipisahkannya India menjadi dua bagian. Yang satu untuk mayoritas Hindu dengan tetap menggunakan nama India, sedangkan yang lain untuk mayoritas kaum Muslim dengan nama Pakistan.

Sementara itu, dunia Arab pada umumnya dan khususnya Mesir menghadapi tantangan yang relatif berbeda dengan tantangan yang dihadapi India. Sebab dunia Arab dihuni mayoritas Muslim. Kaum minoritas Kristen dan Yahudi di dunia Arab mendapatkan penghormatan dan perlindungan selayaknya dari mayoritas Muslim dalam batas-batas toleransi yang diperkenankan oleh ajaran Islam. Untuk itulah simbol bangsa Arab, yang direfrensikan dalam slogan Nasionalisme Arab menjadi isu sentral dalam pergerakan kemerdekaan dari belenggu penjajahan Barat.

Ketegangan dan konflik juga muncul di dunia Arab khususnya Mesir, yang dalam hal ini mempunyai kesamaan dengan yang terjadi di Pakistan dan negara-negara mayoritas muslim lainnya. Ketegangan tersebut berkisar pada: Kedudukan Kepala Negara, dan Syariat Islam dalam negara nasional, dan musyawarah dalam kaitannya dengan demokrasi yang menjadi simbol sistem politik sekuler yang diperkenalkan oleh penjajah Barat ke dalam dunia Islam.

Konflik dan ketegangan yang terjadi di India antara kaum Muslim dan umat Hindu sebagai warisan sejarah yang cukup lama menjadikan pemikiran Maududi berwatak radikal dan revolusioner, terutama yang berkaitan dengan konsep otoritas kedaulatan Tuhan (*al-Hakimiyah al Ilahiyah*) serta konsekuensi *kufr* dan *jahiliyah* bagi negara dan masyarakat yang tidak mengakui dan menentang konsepsi tersebut.[7] Sementara pemikiran Hasan al-Banna *Mursyid 'am* Ikhwanul Muslimin di Mesir berwatak

174, 169 dan lihat juga dalam Maududi, *al-Hukum al-Islamiyah,* al-Mukhtar, Kairo, 1976, h. 140-144.

6 Lihat Maududi, *al-Ummah al-Islamiyah wa Qadiyah al-Qaumiyah, op.cit.*, h. 180-182.

7 Untuk lebih jelasnya lihat Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah, op. cit.*, h. 42.

lebih moderat,[8] sebagai konsekuensi dari perbedaan tantangan yang dihadapi oleh kedua pemimpin pergerakan tersebut.

Tekanan kelompok sekularis yang tercermin dalam partai *al-Wafd* yang sedang berkuasa dan raja Farouk yang menjadi boneka Inggris untuk mengintimidasi Ikhwanul Muslimin, membuat gerakan ini menjadi radikal dan revolusioner. Keradikalan gerakan ini mengantarkan pada musibah penangkapan dan penyiksaan yang tidak berperikemanusiaan,[9] oleh regim penguasa.

Posisi Ikhwan yang tertindas itu, memberi peluang bagi tersebarnya pemikiran politik Maududi yang berwatak radikal dan revolusioner di kalangan anggota dan tokoh Ikhwan, yang kemudian menjelma menjadi gerakana sempalan ikhwan yang berproses menjadi kuat.

"Dipressi mental" yang dialami rakyat Mesir, terutama setelah gagalnya program Pan Arabisme yang dicanangkan oleh Gamal Abdun Naser, yang ditandai dengan kekalahan Mesir dalam perang Arab-Israel 1967, menambah kuatnya pengaruh pemikiran politik Maududi melalui saluran penterjemahan karya-karyanya ke dalam bahasa Arab. Pemikiran revolusioner Maududi itu kemudian diformulasikan sesuai dengan tantangan yang dihadapi gerakan Islam di Mesir oleh Sayyid Qutub melalui karyanya yang berjudul *"Mu'alimun fi at-Tariq"*

Karya yang ditulis oleh seorang sastrawan[10] dalam bahasa yang sederhana banyak mempengaruhi prilaku bahkan menjadi pedoman asasi bagi kader-kader ikhwan yang tergabung dalam *tanzim al-Khas*; suatu badan otonom dalam ikhwan yang bergerak dalam aksi militer.[11]Embrio badan ini sudah mulai tumbuh

---

[8] Lihat Muhammad Imarah, *Abul A'la al-Maududi wa as-Sahwah al-Islamiyah, Dar al-Wahdah,* Beirut, 1986, h. 12.

[9] Lihat Jabir Raziq, *al-Asrar al-Haqiqiyah liightiyali Hasan al-Banna,* Dar ad-Da'wah, Alexandria, 1404 H-1984 M.

[10] Pada mulanya Sayyid tidak tertarik pada Ikhwan, tetapi ia dikenal sebagai seorang kritikus sastra. Tetapi setelah ia yakin adanya persekongkolan Barat atas tewasnya Hasan Banna ketika ia berkunjung ke AS dalam suatu delegasi Departemen Pendidikan dan Pengajaran 1948-1949 M. Untuk mengetahui pandangan Sayyid Qutub tentang Amerika lihat Salahuddin Khalidi, *Amerika min ad-Dakhil li Sayyid Qutub*, Dar al-Wafa', Cairo, 1987.

[11] Lihat Ahmad Hasan al-Baquri, *Malamih Zikrayat dalam mingguan al-Muslimun*, London, 9 Agustus 1985, h. 6.

sejak dalam kepemimpinan Hasan al-Banna yang justru kurang mendapatkan restunya.[12]

Keterlibatan Sayyid Qutub secara langsung dalam Ikhwanul Muslimin melicinkan jalan "kerja sama" dengan para perwira pembebasan yang dipimpin oleh jenderal Naguib Gamal Abdun Naser dan Anwar Sadat untuk menumbangkan raja Farouk pada 23 Juli 1952.[13] Tetapi peristiwa penting yang kemudian dikenal dengan revolusi Juli itu berjalan tidak sesuai bahkan bertentangan dengan cita-cita Sayyid Qutub dan ideologi Ikhwanul Muslimin. Keadaan ini memaksa ikhwan mengubah haluan untuk menjadi oposisi dan penentang yang paling gigih terhadap regim yang berkuasa. Akibatnya Ikhwanul Muslimin yang pada mulanya menjadi pendukung dan penyangga revolusi Juli itu dibubarkan dan ratusan tokoh-tokohnya ditangkap dan dijebloskan ke dalam penjara pada 1954.[14] Pembubaran tersebut dilakukan oleh regim yang berkuasa (baca : Gamal Abdun Naser) dengan tuduhan Ikhwan berada dibalik makar rencana pembunuhan atas dirinya, ketika ia menyampaikan pidato pada peringatan terusirnya pendudukan militer Inggris dari Mesir pada 26 Oktober 1954 di lapangan Mansiyah Alexandria.[15]

Peristiwa penangkapan tersebut terus berjalan sampai pada puncaknya ketika Mahkamah Militer Mesir memvonis hukuman gantung pada diri Abd. Qadir Audah pada 1954 dan pada diri Sayyid Qutub pada 1965.[16]

Berakhirnya pertarungan pemikiran dan gerakan antar elite politik dan kemampuan Naser dan Sadat mempertahankan regim mereka setelah Ikhwanul Muslimin dibubarkan dan penindakan secara tegas pada para tokoh Ikhwan yang berusaha mengadakan gerakan, memunculkan arus baru "Gerakan Islam"

---

[12] *Ibid.*

[13] Lihat Sayyid Qutub, *Limaza A'damuni*, as-Syarq al-Ausat, London, Cet. III, t.t., h. 11-14.

[14] *Ibid.*, hal. 13-19.

[15] Ibid., dan lihat juga Jabir Raziq, *Mazabih al-Ikhwan Fi Liman Turrah,* Dar al-I'tisam, Cairo, 1979.

[16] Rif'at Sayyid Ahmad, *ad-Din wa ad-Daulah wa as-Saurah*, Dar al-Hilal, Kairo, 1985, h. 65-104, dan lihat juga Jabir Raziq, *loc. cit*., dan *Mazabih al-Ikhwan fi Sujuni Nasir,* Dar al-I'tisam, Kairo, 1977.

yang berpusat di kampus-kampus. Fenomena ini kiranya dapat dipahami sebagai manifestai tertutupnya saluran aspirasi dalam wadah politik resmi. Gerakan ini pada umumnya berafiliasi pada Ikhwan. Karena longgarnya pengawasan dari regim, gerakan baru ini dapat mengembangkan sayapnya hingga mampu mendomininasi Dewan-Dewan Mahasiswa pada hampir seluruh universitas terkenal di Mesir, sejak 1978.[17] Gerakan Islam yang berpusat di kampus-kampus ini yang penulis maksud dengan *JAMAAH ISLAMIYAH*, sesuai dengan nama yang terkenal di Mesir.

Arus Baru Gerakan Islam di Mesir itu menarik sekali untuk dikaji, sebab militansi mereka telah dapat menggoncangkan regim penguasa yang oleh kalangan pers luar sering dihubungkan dengan fundamentalisme Islam. Dari pengamatan yang telah pemulis lakukan selama studi di Universitas al-Azhar sejak akhir 1984-1986 dan pengamatan penulis untuk kedua kalinya selama dua bulan (Agustus – Oktober 1988) ternyata konsepsi-konsepsi pemikiran politik Maududi yang mempengaruhi pemikiran dan gerakan mereka.[18]

---

[17] Ad-Dasuki, *The Resurgence of Islamic Organization in Egypt : An Interpretation*, dalam Alexander S. Cudsi dan Ali E. Hilal Dasouki (Ed), *Islam and Power*, Croom Helm, London, 1981, h. 100.

[18] Pengaruh Pemikiran Politik Maududi terhadap Jama'ah Islamiyah di Mesir, terutama setelah tewasnya Hasan Banna diakui oleh para pakar intelektual Mesir sendiri dari berbagai macam aliran. Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad 'Amarah, *Abul A'la Maududi wa as-Sahwah al-Islamiyah*, Dar al-Wahdah, Beirut, 1986, dan lihat juga Muhammad Hasnain Haikal, *Kharif al-Gadab Qissah Bidayah wa Nihayah 'Asri Anwar as-Sadat*, Syirkah Matbu'at Beirut, Cet. IX, 1405 H – 1985 M. , h. 273-304, dan lihat Muhammad Sa'id al-'Usma wi, *al-Islam as-Siyasi*, Saina' li an-Nasyr, Kairo, Cet. I, 1978, h. 23-25, dan lihat juga Pengantar Sa'ad Sayyid Ahmad, dalam Semir Abd. Hamid Ibrahim, *Abul A'la al-Maududi, Fikruhu wa Da'watuhu*, Dar al-Ansar, Kairo, 1979. Namun sampai kini sepanjang pengetahuan penulis belum ada studi khusus tentang Pengaruh Pemikiran Politik Maududi di Mesir. Beberapa studi seperti yang penulis sebut di atas hanyalah illustrasi dari studi lain dan kurang didukung dengan data empirik dari lapangan.

DUA
PERJALANAN HIDUP ABUL A'LA AL MAUDUDI

Latar Belakang Keluarga

Latar belakang keturunan dan lingkungan hidup seseorang, akan mempengaruhi perjalanan hidupnya. Demikian menurut para ahli ilmu jiwa perkembangan.[1]

Atas teori ini, penulis merasa perlu untuk memaparkan latar belakang keturunan dan lingkungan hidup Abul A'la al-Maududi (selanjutnya disebut Maududi) untuk mengungkap gambaran kehidupan yang akan mengantarkannya sebagai seorang pemikir yang sangat berpengaruh dan disegani pada abad keduapuluh ini.

---

[1] Ada tiga aliran yang terkenal dalam ilmu jiwa perkembangan, yaitu : Nativisme, Empirisme dan Konvergensi. Aliran pertama menyatakan, bahwa perkembangan perjalanan hidup seseorang sangat dipengaruhi oleh aspek keturunan atau pembawaan sejak lahir. Aliran kedua, menyatakan lingkungan yang paling banyak mempengaruhi. Sedang aliran ketiga menyatakan : baik keturunan atau pembawaan dan lingkungan sama-sama mempengaruhi perkembangan perjalanan hidup seseorang. Lihat Imam Bawani, *Ilmu Jiwa Perkembangan*, Bina Ilmu, Surabaya, 1985. h. 122-127.

Proses Islamisasi di India[2] berjalan secara intents, berkat interaksi pemikiran antara ajaran Hindu yang cenderung ke mistik dengan ajaran Islam yang mengandung unsur-unsur mistisisme ; yang dalam istilah ilmu keislaman disebut "*Tasawuf*"

Justru itu tidak mengherankan jika sufisme di kalangan sebagaian besar kaum Muslim di India menjadi atribut yang paling menonjol. Tokoh-tokoh terkenal seperti Ahmad Sirhindi,[3] Maksum Sirhindi dan Abul Hasan Ali an-Nadwi (1914-1999)[4] yang lahir dan mengembangkan paham tasawufnya di India ; menjadi bukti, betapa kuatnya kehidupan sufistik di negeri ini.

Maududi lahir dan dibesarkan di tengah-tengah keluarga dan masyarakat yang sufistik itu. Bahkan, ia mempunyai hubungan geneologi dari tokoh tarekat, yang di India terkenal dengan sebutan "*Tarekat Jisytiyah*".[5]

Tentang geneologi ini Maududi menulis :

> Aku mempunyai silsilah keturunan yang bersambung sampai ke keluarga Nabi (*ahlul bayt*) dari marga "Sadat". Pada abad ketiga hijrah, sebagian dari keluarga Sadat ini merantau, kemudian menetap di suatu desa bernama Jisyti dekat kota Herat (Afganistan). Nama desa itu kemudian terkenal sebagai nama aliran mistik tarekat (tasawuf) yang terkenal di dunia. Pendirinya adalah Abu Ahmad Abdal al-Jisyti (wafat 350 H.)[6]

Kemudian, ia diganti oleh cucunya yang bernama syeikh Qutbuddin Maudud Jisyti (wafat 527) yang kemudian menjadi

---

[2] Yang dimaksud dengan India di sini adalah meliputi India yang sekarang, Pakistan dan Bangladesh.

[3] Ahmad Sirhindi (1593-1624) adalah seorang teolog dan pendidik muslim India yang memainkan peranan dalam menghidupkan kembali ajaran ortodok Islam sesudah pengaruh teis ajaran Hindu, dan seorang sufi yang terkenal di India dan Pakistan. Ia menyerang dokterin yang dianjurkan oleh filosuf dan sufi Ibnu Arabi. Perlu diketahui bahwa paham sufistik Ibnu Arabi sudahj berkembang pesat sebelumnya melalui Sadruddin Qunyawi murid Ibnu Arabi dan sahabat akrab Jalaluddin Rumi. Lihat Sayyid Husein Nasyr, *Tasauf dan perkembangannya*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986, h. 112-113. dan lihat Tim Penyusun Pustaka-Azet, *Leksikon Islam*, Pustaka zet Perkasa, Jakarta, Cet. I, 1988,h. 29.

[4] Adalah seorang sufi dan pemikir sekaligus pemimpin Nadwatul 'Ulama di India. Ia penulis produktif. Beliau lahir 24 November 1914 dan wafat 31 Desember 1999.

[5] Dalam ejaan Inggris ditulis Chishti, lihat Syed As'ad Gilani, *'Maududi' Thought and Movement*, Shirakat-ul-Faisol , Lahore, Cet V,1978, h. 22.

[6] *Ibid*, h. 21-22.

pemimpin tertinggi (al-munsyid al-A'la) tarekat al-Jistiyah bagi seluruh India.[7] Inilah kakek Maududi yang kemudian mengembangkan dan menurunkan marga atau keluarga Maududiyah.[8]

Sekitar abad IX hijrah, sebagian dari keluarga Qutbuddin hijrah ke India dan menetap di desa "Baras" termasuk wilayah "Karmal" sebelah barat laut kota Delhi.[9]

Adapun kakek Maududi dari pihak ibu, bernama Mirza Qurban Ali Bik berasal dari Turki yang sudah turun-temurun berkarir dalam instansi militer di samping sebagai penyair.[10]

Keturunan tersebut, menurut Maududi mempunyai geneologi yang bersambung dengan ahl al-bait Rasulullah saw, dengan urutan sebagai berikut:

1. Sayed Abul A'la al-Maududi lahir	1321 – 1399 H.
2. Sayed Ahmad Hasan	1273 – 1339 H.
3. Sayed Hasan	1220 – 1321 H.
4. Sayed Warith Ali	1172 – 1254 H.
5. Sayed Shah Abdul Muizz	1132 – 1199 H.
6. Hafiz Sayed Shah Abdul Wali	1062 – 1157 H.
7. Sayed Shah Abdul Baqi	1026 – 1110 H.
8. Muhaddits Shah Abdul Hadi	992 – 1082 H.
9. Sayed Shah Abdul Syakur	960 - 1040 H.
10.Sayed ShahAbdul Ghani	929 - 986 H.
11.Sayed Abdul Samad	894 –
12.Sayed Shah Abdul Hye	862 – 947 H.
13.Sayed Abdul Ali	826 – 922 H.
14.Sayed Shah Abul A'la Ja'far	782 – 916 H
15.Sayed Muhammad Shah Kwajgi	742 – 824 H.
16.Sayed Nizamud-din Ali	708 – 808 H.
17.Sayed Qutbud-din Abu Ahmad	687 – 754 H.
18.Sayed Taqiud-din Muhammad	666 – 735 H.
19.Sayed Auhunud-din Ahmad	645 – 712 H.

[7] Lihat Ahmad Idris, *Abul A'la al-Maududi Sofwatun min hayatihi wa jihadihi*,Dar Busalamah, Tunisia, t.t. , h. 18-19.

[8] *Ibid*., h. 19.

[9] *Ibid*.

[10] *Ibid*.

20. Sayed Ziauddin Muhammad 627 – 699 H.
21. Sayed Qutbud-din Muhammad 602 – 860 H.
22. Sayed Nizamud-din Ahmad 584 – 624 H.
23. Sayed Rukund-din Muhammad 545 – 635 H.
24. Sayed Nijmud-din Abu Ahmad 492 – 577 H.
25. Sayed-ul Mashaikh Qutbuddin Maududi Chishti 430 – 527 H.
26. Sayed Abu Yusuf Yaqub Chishti 375 - 459 H.
27. Sayed Abul Hasan Muhammad tidak diketahui
28. Sayed Abu al-Nasr Samqan
29. Sayed Abu Ja'far Ibrahim
30. Sayed Abu Abdullah Ali Raza r.a.
31. Sayed Abu Muhammad Al-Husain.
32. Sayed Abu Ibrahim Abdullah Ali Akbar.
33. Sayed Abul Hasan Ali al-Naqi r.a.
34. Sayed Abu Ja'far Muhammad al-Taqi r.a.
35. Sayed Abul Hasan Ali Raza.
36. Sayed Abul Hasan Musa al-Kazim r. a.
37. Sayed-ul Imam, al-Zaki Abu Abdullah Ja'far Sadiq r. a.
38. Sayed Sadat-ul A'lam, Abu Ja'far Muhammad al-Baqir r. a.
39. Sayed-ul Imam al-Hammam Ali Zainul Abidin r. a.
40. Sayed-ul Shuhada Imam Husain r. a.
41. Imam-ul Muttaqin, Hazarat Ali (*Karram Allah o wahahu*)[11]

Ahmad Hasan – ayah Maududi – lahir di Delhi 1273 H/1855 M. dua tahun sebelum pendudukan Inggris di India.[12] Ia termasuk mahasiswa gelombang pertama di Aligarh Muslim University yang didirikan oleh Sir Ahmad Khan.[13] Oleh karena sebagian besar kaum Muslim India berusaha menjauhi sistem pendidikan Inggris dan kebudayaannya, tentu saja segenap

[11] Sayed As'ad Gilani, *op. cit.* , h. 23 – 25. Ejaan nama-nama sesuai dengan buku aslinya, tidak mengikuti pedoman transliterasi Arab latin bahasa Indonesia.

[12] Ahmad Idris, *op. cit*., h. 20.

[13] Ahmad Khan (1817 – 1898) adalah tokoh reformasi muslim India yang sangat mendewakan akal. Ia menghimbau kaum muslimin India untuk bekerja sama dengan penjajah Inggris sebagai alat menuju masyarakat modern. Pendapat-pendapatnya banyak persamaannya dengan Syeikh Muhammad Abduh dari Mesir. Lihat HAR. GIBB dkk., *Encyclopedi of Islam*, Tuta Sub Aegide Dallas, Leiden, 1960. h. 286.

keluarga Ahmad Hasan lebih benci pada sistem pendidikan penjajah dibanding kebanyakan orang. Sebab mereka berasal dari keluarga terhormat. Tetapi ayahnya – kakek Maududi – memilih diam untuk menghindari fitnah dan wibawa sir Ahmad Khan yang sedang mencuat namanya,[14] baik di mata penjajah, maupun di kalangan sebagian rakyat yang menyambut pikiran-pikiran dan tindakannya yang kontroversial.

Tentang kebencian keluarga Ahmad Hasan terhadap sistem pendidikan penjajah, Maududi menulis:

> Pada suatu hari, seorang dari keluarga kakek bekunjung ke Aligarh Muslim University. Kemudian, secara kebetulan ia melihat ayah sedang bermain bola dengan pakaian seperti Inggris; maka ia terperanjat dan mengelus dada. Sekembalinya pulang ke Delhi, ia langsung menemui kakek seraya berkata : Ahmad Hasan telah kabur dari genggamanmu, sungguh aku melihatnya di Aligarh ia memakai pakaian orang kafir dan bermain seperti permainan mereka. Kemudian ayah dipanggil pulang, yang selanjutnya menyebabkan putusnya studi ayah.[15]

Kemudian Ahmad Hasan pergi ke Alahabad untuk belajar hukum. Selanjutnya ia diangkat menjadi guru, kemudian sebagai advokat. Pada waktu itulah ia hidup dengan gaya Inggris, yang pada akhirnya ia merasa berdosa dan berjanji untuk hidup dengan gaya sufi. Maka ditinggalkannyalah pekerjaan advokat ini pada 1900 M, dan hidup menyendiri (‘uzlah).[16] Ketika dalam suasana intennya rasa keagamaan Ahmad Hasan itulah Abul A’la Maududi lahir pada 3 Rajab 1321 H, bertepatan dengan 25 September 1903 M, di Jili Buruh Barung Abad.[17]

Dalam suasana kehidupan zuhud ayahnya, Maududi hidup secara alami di kota Ornekabad selama empat tahun.Kemudian Ahmad Hasan kembali bekerja sebagai advokat setelah dipanggil oleh syeikh Muhyiddin Khan dengan meyakinkannya bahwa *taqorrub* pada Allah swt., tidak harus meninggalkan dunia, tetapi yang penting mencari rizki yang halal. Ahmad terus menekuni

---

[14] Ahmad Idris, *loc. cit*.

[15] Jauhari Abdurrahman, Sayyid Abul A’la al Maududi, dalam Ahmad Idris, *Ibid*.

[16] Lihat Samir Abd. Hamid Ibrahim, *Abul A’la al-Maududi fikruhu wa da’watuhu*, Darul Ansor, Kairo, 1979. h. 9.

[17] Lihat Ahmad Idris, *op. cit*., h. 23.

profesi advokad sampai ia diserang penyakit lumpuh yang memaksanya untuk tidak banyak gerak, sampai ia wafat pada 1339 H/1920 M.[18]

Pendidikan

Maududi memperoleh pendidikan dasar dari ayahnya sendiri Abul Hasan. Karena ia anak yang terkecil dalam keluarga, sang ayah sangat memperhatikan perkembangan pendidikannya. Di samping menanamkan rasa cinta agama dan budi pekerti yang baik pada Maududi, ia selalu memperhatikan kefasihan bahasa puteranya, sebab sejak semula keluarga Maududiyah selalu berpindah-pindah dari suatu daerah ke berbagai daerah lain yang mempunyai aneka ragam bahasa dan dialek. Sehingga tidak mustahil, jika bahasa dan dialek tersebut mempengaruhi segenap keluarga Maududiyah. Tapi, berkat perhatian sang ayah Maududi mempunyai lisan yang fasih dan ragam dialek itu tidak mempengaruhi secara signifikan terhadap Maududi.

Di rumah, sang ayah sering berkisah hikayat Nabi-Nabi, sejarah Islam, dan kejadian-kejadian penting di seputar India. Sang ayah sering membawa Maududi ke pertemuan-pertemuan para tokoh masyarakat, intelektual dan ulama.[19]

Pendidikan non formal yang diperoleh dari ayahnya di rumah sangat mempengaruhi pribadi dan kecerdasan Maududi. Ini terbukti ketika menginjak usia sebelas tahun; ia ikut ujian masuk untuk diterima di sekolah menengah. Ternyata ia langsung diterima di kelas delapan. Menurut laporan guru-gurunya Maududi jauh lebih unggul dibandingkan kawan-kawan sekelasnya.[20] Di sekolah ini mulai kelihatan bakat dan kemampuannya. Ia mulai menulis artikel dan menyampaikan pidato di hadapan kawan dan guru-gurunya. Bakatnya ini sangat mengagumkan guru-gurunya di sekolah.[21]

---

[18] *Ibid*., dan lihat Samir Abd. Hamid Ibrahim, *op. cit*. h. 8. dan Lihat Gilani , *op. cit*., h. 28.

[19] Lihat Muhammad 'Amarah, *Abul A'la al-Maududi wa as-sahwah al-Islamiyah*, al-Wahdah, Beirut, 1986, h. 30.

[20] Muhammad 'Amarah, *op. cit*.,h. 30.

[21] Muhamad Yusuf, Maulana Maududi, dalam Ahmad Idris, *op. cit*., h. 25.

Maududi sangat mencintai sekolahnya, untuk mengenang sekolahnya itu Maududi menulis:

Di sekolah ini, untuk pertama kalinya aku mengenal ilmu-ilmu baru seperti kimia, matematika dan lain-lain. Hanya beberapa bulan saja aku bersekolah di sini, tapi aku sangat mencintai sekolah ini. Sampai-sampai aku sangat benci pada hari-hari libur. Sebab, itu menghalangi diriku untuk masuk sekolah. Oleh karena itu, pada setiap liburan musim panas aku membuat acara untuk mengadakan studi kelompok dengan kawan-kawanku.[22]

Ilmu dan teladan keagamaan ayahnya sangat membekas pada pribadi Maududi. Untuk itu, ia menekuni bahasa Arab dan Parsi – ketika kedua bahasa ini menjadi bahasa agama Islam di India – untuk dapat belajar dan membaca kitab-kitab fikih, tauhid, tafsir, hadis dan lain-lain. Sampai saat itu, ia belum tertarik untuk belajar bahasa Inggris. Namun metode tradisional yang menekankan aspek pemahaman dalam belajar bahasa, menyebabkan Maududi tidak mempunyai kemampuan yang memadai dalam percakapan dan tulisan.[23] Tak satupun karya tulis Maududi yang ditulis dalam bahasa Arab, Inggris dan Persi. Semua karya tulisnya ditulis dalam bahasa Urdu, bahasa ibu Maududi. Jika ditemukan karya-karya tulisnya dalam bahasa selain Urdu, itu berarti terjemahan yang dilakukan orang lain.

Ketika Maududi dapat menyelesaikan studi formalnya dalam tingkat "Maulavi".[24] setingkat sarjana (S1) dalam sistem pendidikan di Indonesia, ia masih berumur tujuh belas tahun. Seorang sarjana termuda yang genius. Ia dapat meraih sarjana dalam umur yang relatif muda, karena ia dapat masuk

---

[22] *Ibid.*

[23] Bagi Maududi bahasa bukanlah tujuan, tetapi alat untuk mencapai tujuan. Kelemahan dalam menulis dan berbicara dalam bahasa Arab menjadi sasaran kritik dan leraguan para Ulama Tradisionalis terhadap ide-ide pembaharuan yang dilontarkan. Lihat Muhammad Yusuf Bannuri, *al-Ustaz al-Maududi wasyaiun min Hayatihi wa Afkarihi*, (Isik Kitabevi, Istambul, 1980). h. 29.

[24] Struktur Sistem Pendidikan di India ketika itu, adalah: Sekolah Dasar selama empat tahun, Sekolah Menengah (*Rashidiyah*) selama delapan tahun, Perguruan Tinggi (*Fauqiyah*) selama empat tahun. Lihat Sayed As'ad Gilani, *op. cit.*, h. 36.

sekolah menengah kelas terakhir ketika ia berumur sebelas tahun. Kemudian berhasil lulus, dan ia melanjutkan ke tingkat perguruan tinggi. Namun kegeniusan dan kecintaannya pada ilmu pengetahuan terhalang oleh musibah yang menimpa ayahnya. Sang ayah yang sekaligus sebagai guru dan penyangga ekonominya terserang penyakit lumpuh yang memaksanya untuk berhenti bekerja, yang tak lama kemudian, sang ayah yang sangat dicintai itu wafat.

Krisis kehidupan yang merintang di hadapannya menyebabkan ia tidak dapat melanjutkan studi formalnya, karena ia harus berjuang mencari nafkah kehidupan dirinya dan ibunya. Maududi menggambar kegetiran hidupnya itu dengan ungkapan:

> Hari-hari berputar sangat lamban itu membawa secercah harapan itu, mulai menghilang sedikit demi sedikit. Kegetiran hidup telah melintang dihadapanku. Cobaan dan pengalaman selama satu tahun setengah menjadi pelajaran yang sangat berharga bagiku, bahwa tiada jalan lain lagi bagi seseorang kecuali berjuang untuk mendapatkan sesuap nasi. Allah swt, telah menganugerahkan kepadaku bakat menulis, sebagai hasil dari belajar dan membaca. Justru itu, kuputuskan untuk menjadikan penaku sebagai alat untuk menghasilkan rizki.[25]

Keputusan Maududi untuk menjadikan penanya sebagai alat untuk menyambung hidupnya, disambut oleh kakaknya Abul Khair yang ketika itu sedang menjadi pimpinan redaksi surat kabar "al-Madinah" di kota Bijnaur. Maka pada tahun 1336 H./1918 M. berangkatlah Maududi meninggalkan kampung halamannya Ornik Abad menuju Bijnaur untuk bekerja sebagai staf redaksi pada surat kabar yang dipimpin kakaknya. Tapi, kali ini nasib Maududi tidak mujur. Hanya beberapa bulan saja ia bekerja, pemerintah Inggris membredel surat kabar itu. Kejadian ini merupakan awal benturan antara Maududi dengan penjajah Inggris.[26] Sepeninggal ayahnya ia memulai kehidupan ganda, antara kerja sebagai wartawan dan berjuang untuk kejayaan Islam dan kemenangan kaum Muslim.

---

[25] Muhammad 'Amarah, *Op. Cit*., h. 31.

[26] *Ibid*.,

Di tengah-tengah kesibukan kerja dan berjuang, ia menyempatkan diri memperdalam ilmu nahwu, sharraf, balaghah, manthiq dan ma'ani pada seorang alim terkenal Maulana Abdus Salam Ni'azi. Ia juga belajar kitab-kitab hadis seperti Sunan al-Turmudzi, Muwatta Malik dan lain-lain dengan metode tradisional yang berkembang di kalangan *muhadditsin*, pada Maulana Isyfaq al-Rahman al-Kandahlawi. Serta belajar tafsir al-Baidhawi dan al-Hidayah (Kitab Fikih Hanafi) pada Maulana Syarifullah.[27]

Bekerja sebagai wartawan memaksa Maududi untuk belajar bahasa Inggris pada Maulana Muhammad Fadhil selama empat bulan. Kemudian ia belajar sendiri dengan membiasakan membaca surat kabar, majalah, dan buku-buku berbahasa inggris dengan menggunakan Kamus; selama dua tahun. Dalam waktu yang relatif singkat itu, Maududi telah mampu menyerap buku-buku dalam lapangan politik, ekonomi, sejarah dan filsafat,[28] dalam bahasa Inggris.

Al-Maududi Dan Gerakan Islam

Satu tahun dari keterlibatan Maududi dalam dunia jurnalistik, muncullah di India suatu gerakan yang terkenal dengan penghidupan kembali sistem "*khilafah Islamiyah*", yang bertujuan mendukung dan mempertahankan sistem khilafah Islamiyah (baca Turki Usmani) yang berpusat di Istambul ; setelah eksistensinya mengalami kegoncangan hebat berupa rongrongan dari dalam dan dari luar. Dari dalam tantangan dari gerakan nasionalis yang menamakan diri "Turki Muda", dari luar, kekalahan Turki Usmani secara beruntun dalam perang melawan negara-negara Eropa sampai berakhirnya perang dunia pertama (1914-1918).[29] Padahal kaum Muslim India sangat berkepentingan dengan lambang khilafah Islamiyah, sebagai

[27] Ahmad Idris, Op.cit.,h. 2728

[28] Khursid, Ahmad dkk., Maulana Maududi, Barjuhudi Ilzamat Orangki Mudlal Jawabad, dalam Ahmad Idris, Op.Cit., h. 28.

[29] Kerapuhan Khilafah Islamiyah yang berpusat di Istambul dan tantangan yang dihadapi, dapat dilihat dalam ustadz Muhammad Farid al-Muhami, *Tarikh al-Daulah al-Aliyah al-Usmaniyyah,* Dar an-Nafais, Bairut, 1983, hal. 637-

penghubung bagi kesatuan kaum Muslim di seluruh dunia dan sebagai alat untuk mengusir kolonisme Eropa di negara-negara Mayorotas Muslim.

Maka setelah di India muncul gerakan Khilafah Islamiyah pada 1337 H./1919 M. Maududi tampil sebagai pendukung utama gerakan ini dengan mengadakan rapat-rapat umum dan menulis beberapa artikel. Dukungan Maududi terhadap gerakan ini merupakan awal keterlibatannya dalam gerakan Islam dengan menggunakan segala kemampuan yang ada.

Ketika Syeikh Tajuddin mendirikan Surat Kabar mingguan "*Taj*" di Jabalbur, yang pemimpin redaksinya diserahkan pada Maududi ; ia sering menulis dengan gaya bahasa yang memikat tentang teori khilafah Islamiyah dan mengajak pembaca untuk mendukung gerakan ini, pada tajuk rencananya.[30] Untuk memenuhi ketentuan pembaca, hanya dalam waktu beberapa bulan saja Maududi memimpin, surat kabar tersebut berubah menjadi harian. Ini, menunjukkan betapa besar pengaruh dan kecakapan Maududi dalam dunia jurnalistik.

Kemudian, ia cenderung ke pemikiran politik dengan menerjemahkan dua buku penting dari bahasa Inggris ke dalam bahasa Urdu. Buku pertama tentang keadaan kaum Nasrani di Turki, dan buku kedua tentang kezaliman Yunani terhadap kaum Muslim di Samrina.[31]

Di samping itu, Maududi terjun dalam lapangan sosial kemasyarakatan sebagai langkah praktis dalam membantu kaum Muslim yang menjadi korban pertarungan berdarah antara kaum Muslim dan orang-orang Hindu di India. Kemudian aktivitas tersebut terjelma dalam organisasi "Pertolongan Kaum Muslim" yang Maududi menjadi motor penggeraknya.

Di lain pihak, ia giat juga mengumpulkan dana untuk membantu orang-orang Turki yang sedang menderita akibat kalah perang.[32]

---

752 dan lihat juga Muhammad Harb, *Muzakkirat as-Sulta Abd. Hamid as-Sani*, Dar al-Hilal, Kairo, 1985.

[30] Lihat Ahmad Idris, *op. cit.*, h. 33.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*

Keikutsertaan Maududi dalam gerakan Khilafah Islamiyah dan keterlibatannya dalam lapangan sosial keagamaan, telah membuka cakrawala dan wawasannya untuk berpikir lebih jauh tentang tantangan gerakan Islam, baik dalam skala lokal, regional maupun dalam skala internasional.

Pada 1338 H./1920 M. ia menggalang kekuatan para wartawan sebagai sarana untuk mempengaruhi "Publik Opinion" dengan membentuk "Persatuan Wartawan".[33]

Kegiatan Maududi yang tak kenal lelah ini mengantarkannya untuk dapat berkenalan dan berdiskusi dengan dua ulama di Delhi yang ketika itu sangat berpengaruh. Mereka adalah Mufti Kifayatullah dan Syeikh Ahmad Said. Kedua ulama ini sangat mengagumi kedalaman ilmu dan keluasan wawasan Maududi, baik dalam bidang politik hubungan internasional kewartawanan maupun dalam kegiatan sosial keagamaan yang berskala lokal.

Untuk itu, setelah harian "Taj" pimpinan Maududi ditutup oleh pemerintah Inggris, kedua ulama tersebut berkenan menarik Maududi untuk ikut-serta menerbitkan surat kabar "al-Muslimun" pada awal 1921 sebagai suara "persatuan Ulama India". Maududi dipercaya untuk menjadi pimpinan redaksinya, sampai surat kabar ini ditutup pada tahun 1341 H./1923 M. Kemudian Maududi "menganggur" selama satu tahun setengah yang ia gunakan untuk membaca yang saat itu tinggal di kota Bhopal.[34]

Setelah Persatuan Ulama India menerbitkan kembali Surat Kabar tiga harian, ia kembali bekerja dan menulis pada tajuk rencananya, walaupun namanya tidak tercantum. Sebab rubrik Tajuk Rencana semestinya diisi oleh pemimpin redaksinya Muhammad Irfan. Beliaulah yang mengambil alih nama Maududi. Ia tidak berambisi untuk cepat terkenal; yang terpenting baginya pemikiran dan gagasan-gagasannya dapat tersalur dan dapat diketahui orang.

Maududi terus bekerja di Surat Kabar ini sampai 1928. Pada tahun ini ia mengundurkan diri dari jabatan sebagai bentuk

---

[33] Lihat Muhammad 'Amarah, *op. cit.*, h. 33.
[34] Lihat Ahmad Idris, *op. cit.*, h. 34.

protes terhadap juru bicara "Persatuan Ulama India" yang secara terang-terangan mendukung tujuan dan program partai Kongres India untuk menjadikan India sebagai negara kesatuan nasional yang didominasi orang-orang Hindu. [35] Versi lain menyatakan bahwa pengunduran diri Maududi itu disebabkan kebijaksanaan intern Surat kabar itu yang selalu didekte oleh organisasi induknya. Persatuan Ulama India, dengan tujuan agar oplag dan sirkulasi media ini cepat melonjak dengan cara memuat berita sensasi kejelekan musuh organisasi secara subyektif; seperti kebijaksanaan yang telah ditempuh oleh Surat kabar "al-Aman", yang juga menjadi terompet "Persatuan Ulama India".[36] Penulis lebih cenderung pada versi kedua; sebab pada awal keterlibatan Maududi dalam Gerakan Islam, ia sangat getol mendukung cita-cita terciptanya Negara Kesatuan Nasional India. Bahkan pada mulanya ia menentang cita-cita berdirinya Pakistan untuk kaum Muslim. Karena partai "Liga Muslim" yang mencetuskan cita-cita ini diseponsori oleh orang-orang Islam yang tidak taat.[37]

Di tengah-tengah kesenggangannya tidak bekerja, ia gunakan untuk menelaah buku-buku berbahasa Inggris dalam lapangan sastera, sejarah filasafat, sosiologi, logika, perbandingan agama dan lain-lain, disamping memperdalam lagi kitab-kitab tafsir, hadis fiqh, dan sastra Arab, dalam bahasa aslinya. Dalam waktu yang relatif singkat wawasan pengetahuan Maududi sudah mendalam, baik dalam bidang ke-Islaman maupun dalam bidang keilmuan yang berkembang di Barat.

Kematangan pengalaman di lapangan dan keluasan pengetahuan ke-Islaman dan kebudayaan Barat, ia jadikan modal sebagai sarana perjuangan untuk menegakkan kalimah Allah dan kebesaran kaum Muslim dengan jalan mengarang beberapa buku.

Ketuka timbul issu- yang diseponsori penjajah Barat dan diikuti oleh orang-orang Hindu di India, bahwa Islam disiarkan dengan ketajaman pedang bukan cepat tersiar dengan budi

---

[35] Lihat Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 34.
[36] Lihat Ahmad Idris, *op. cit*., h. 35.
[37] Lihat Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, Mizan, Bandung, 1984. h. 186.

pekerti dan kekuatan hujjah, Muhammad Ali Jauhar (1295 – 1350 H / 1878 – 1931) seorang pemimpin Islam India menyerukan kepada generasi muda Muslim untuk membela ajaran Islam dan menolak tuduhan keji serta menjelaskan kesalah-pahaman yang melibatkan pemimpin nasionalis India yang harismatis Mahatma Ghandi (1869 – 1948) tersebut. Kemudian Maududi tampil memenuhi seruan itu dengan menulis awal karya utuhnya yang berjudul "al-Jihad fi al-Islam"[38], suatu kitab bermutu yang oleh filosof Muhammad Iqbal dinilai sebagai karangan yang terbaik diantara beberapa karangan yang menerangkan tentang teori Jihad, undang-undang perang dan damai dalam pandangan Islam.[39]

Kesenjangan Maududi dari kesibukan sebagai wartawan dapat sepenuhnya mencurahkan tenaga dan pikirannya untuk menulis beberapa buku diantaranya, *al-Daulah al-Asifiyah wa ad-Daulah al-Baritaniyah, Usul wa Mabadi' al-Hadarah al-Islamiyah* dan masalah *al-Jabr wa al-Qadr*. [40]

Dari karya-karya utuh tersebut nampak bahwa Maududi mempunyai bakat dan kemampuan untuk menjadi seorang pemikir dan pengarang yang baik, disamping sebagai wartawan dan orator ulung.

Pada 1930-an pikiran-pikiran Maududi yang tersiar melalui penerbitan buku-buku tersebut mulai dibicarakan dalam skala nasional oleh para politisi dan aktifis organisasi sosial keagamaan, terutama yang menyangkut "masa depan negara dan kaum Muslim India". Pada tahun-tahun itu merupakan masa transisi pemikiran bagi kaum Muslim India. Di antara mereka ada yang terpengaruh propaganda dan kampanye partai "kongres" yang akan menjadikan India sebagai negara kesatuan nasional sekuler gaya Barat, tanpa memperhatikan perbedaan agama, bahasa dan etnis. Sebagian yang lain menuntut keistimewaan bagi dua pengikut agama terbesar Hindu dan Islam dengan memberikan

[38] Jauhari Abdurrahman, dalam Ahmad Idris, *op. cit*., h. 36
[39] Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 36.
[40] *Ibid*.

hak otonomi bagi kedua pengikut agama tersebut di bawah negara kesatuan nasional.

Kemudian, Maududi tampil dengan mengajukan konsep baru bahwa "kaum Muslim itu suatu bangsa", yang membedakan dengan kaum Hindu. Hal itu menuntut keistimewaan politik berupa "negara" dalam lingkup kesatuan dengan orang-orang Hindu. Jika tidak ada jalan lain, maka harus diberikan negara nasional Islam, budaya dan syariah; yang diharapkan mampu membangkitkan kaum Muslim, tidak hanya untuk menghadapi kalangan nasionalis Hindu, tetapi pada hakekatnya untuk menghadapi kebudayaan Barat yang materialis dan ateis yang mempraktekkan penjajahan dan pemberotan.

Pemikiran dan idenya itu terus dipertahankan dan disebarkan kepada khalayak, terutama kaum Muslim India melalui majalah "Turjuman al-Qur'an" yang ia terbitkan dan ia pimpin sendiri dari Hiderabad pada 1351 H./1932 M. dengan memampangkan tema "wahai kaum Muslim bangkitlah dengan membawa al-Qur'an" Dari majalah ini kaum Muslim India bangkit dengan menuntut agar diberi hak yang sama dengan mayoritas orang-orang Hindu.

Pengaruh pemikiran Maududi itu menjadi pendorong utama bagi munculnya "idiologi Islam" dalam mencapai India merdeka dari tangan penjajah Inggris. Ide ini mencapai puncaknya ketika partai Liga Muslim dalam muktamarnya di Louknon pada 1356 H./1937 M. menuntut diberikannya kemerdekaan otonomi bagi daerah-daerah yang mayoritas penduduknya beragama Islam.[41]

Pemikiran-pemikiran Maududi itu sangat berpengaruh di kalangan vaksi Islam dalam perjuangan kemerdekaan India ; sehingga menarik perhatian filosof dan pemikir Muhammad Iqbal (1290 - 1357 H./1873 – 1938 M.) Akhirnya Iqbal mengajak Maududi pergi ke Lahore, guna bekerja sama merumuskan dan memperjuangkan ide dan cita-cita untuk mendirikan negara. Maududi dengan hati gembira memenuhi panggilan agung itu.

---

[41] *Ibid*., h. 37.

Tetapi sayang hanya satu tahun mereka berkumpul, Muhammad Iqbal memenuhi panggilan Allah swt., pada 1357 H./1938 M.[42]

Setelah Muhammad Iqbal wafat Maududi mulai menulis teori pemikiran poliotiknya, dengan mengajukan konsep "tantangan budaya". Menurut Maududi kaum Muslim India bisa mencapai kemerdekaan dari cengkeram penjajah Inggris berdasarkan teori sebagai berikut :

1. Nasionalisme Politik dan kesatuan kepentingan atas dasar kesatuan nasional bagi seluruh rakyat India untuk mencapai kemerdekaan dari tangan penjajah, tanpa memperhatikan adanya "nasionalisme budaya" di kalangan rakyat India.
2. Negara Demokrasi gaya Barat menempatkan kelompok mayoritas akan selalu berkuasa, tanpa memperhatikan kekhususan India, itu akan menempatkan mayoritas Hindu berkuasa selamanya. Karena perbedaan antara Hindu dan Muslim merupakan "budaya permanen" yang mustahil dapat berobah.
3. Sekularisme yang memisahkan agama dari negara, yang akan menjadikan agama sebagai "sesuatu yang istimewa" bagi kepentingan nasional dan budaya. Sekularisme tersebut akan menonjolkan esensi materialistik dalam semua lapangan kehidupan. Hal ini sangat bertentangan dengan esensi budaya Islam.[43]

Sisi lain yang menjadi tantangan apa yang oleh Maududi disebut "Tantangan Budaya" dalam karya-karya tulisnya adalah "Keterbelakangan Warisan" yang menyusup dalam budaya Islam, akidah dan syariahnya. Keterbelakangan warisan tersebut berada dalam pemikiran Islam tradisional, yang kemudian mendominasi dalam institusi-institusi pendidikan dan gerakan tarekat. Pemikiran tersebut menutupi pemikiran Islam yang hakiki, dan ikut memberikan saham dalam menarik kaum Muslim India ke dalam Partai Kongres. Hal itu terjadi, karena mereka beranggapan bahwa "pola budaya Barat" adalah pola yang terbaik bagi kebangkitan India.

---

[42] *Ibid*., h. 38.
[43] *Ibid*.,h. 38-39.

Maududi merumuskan pemikiran politiknya itu dalam lima buku, yang kemudian menjadi teori dasar pemikiran politiknya bagi kebangkitan kaum Muslim India khususnya dan kaum Muslim di seluruh dunia, pada era modern ini. Kelima buku tersebut berjudul :

1. "Kaum Muslim dan Pertarungan Politik Masa Kini", ditulis pada 1356 H./1937 M.
2. "Umat Islam dan Problema Paham nasionalisme", ditulis pada 1357 H./1938 M.
3. "Teori Politik Islam", kumpulan pidato yang disampaikan pada 1358 H/1939 M.
4. "Pemerintahan Islam", ditulis antara 1358-1360 H/1359-1941.
5. "Ringkasan sejarah pembaharuan Agama" ditulis 1359 H./1940 M.

Setelah Maududi selesai merumuskan pemikiran politiknya itu, ia berpikir tentang sarana dan alat mempraktekkan teorinya itu pada dunia nyata. Ia sadar, bahwa teori-teori saja belum cukup untuk membangkitkan kaum Muslim. Masih diperlukan sarana lain untuk mencapai sasaran yang menjadi tujuan. Komunitas Islam yang terorganisir dengan rapi menurutnya adalah sarana perjuangan yang paling tepat untuk membangun dan membina masyarakat Islam, yang pada gilirannya akan terbentuk sistem Pemerintahan Islam yang diinginkan. Keinginan Maududi untuk mendirikan organisasi sebagai sarana perjuangan penerapan pemikiran politiknya itu dapat dibaca dalam ungkapan berikut:

> Orang-orang menuntut kami untuk merumus tata kerja nyata sebagai tindak lanjut dari beberapa gagasan yang pernah kami ajukan. Barangkali mereka mengira bahwa tatakerja itu berada di atas kertas. Padahal kerja tersebut harus membumi dalam praktek. Tujuan kerja di atas kertas pada hakekatnya hanya ingin menjelaskan kekeliruan dan kerancuan isme-isme modern dan akibat jeleknya bagi kemanusiaan. Kami ingin meyakinkan bahwa gagasan *islah* yang kami ajukan itu secara rasional itu dapat dilaksanakan. Kemudian, yang terpenting sebagai tindak lanjut dari pemikiran di atas kertas adalah menjadikan umumnya orang untuk berfikir: Bagaimana cara membasmi isme-isme usang yang penuh kerancuan itu, dan bagaimana cara menerapkan gagasan baru tersebut

> sebagai langkah dari beberapa tahapan, dan bagaimana cara menempatkan usul-usul dan problem-problem yang kami paparkan dalam setiap tahapan ? Pertanyaan-pertanyaan tersebut tidak dapat diketahui terlebih dahulu oleh siapapun dan tak dapat dijawab dengan pasti.[44]

Maududi telah menggariskan pokok-pokok pikiran bagi terbentuknya sarana perjuangan yang sekiranya mampu membawa konsep dan teorinya itu ke dalam dunia nyata, seperti yang diinginkan.

Teori Maududi tentang pengertian "Nasionalisme Bagi Umat Islam India" dan perlunya diberi hak kekuasaan politik, baik dalam bentuk Otonomi maupun dalam bentuk Negara Merdeka, telah menjadi usul dan perjuangan Partai Liga Muslim. Maududi mengetahui partai ini tidak akan dapat membawa usul-susulnya ke dalam dunia nyata seperti yang ia inginkan. Sebab ada perbedaan persepsi mendasar antara tujuan dan Partai Liga Muslim dan Maududi. Partai Liga Muslim berjuang bagi terbentuknya negara bagi kaum Muslim; dengan negara nasional demokrasi dan sekuler. Sementara Maududi menginginkan terbentuknya "Negara Islam" dengan menerapkan syariat Islam dan melepaskan diri dari kerancuan Kebudayaan Barat.

Partai Kongres menolak cita-cita dan ide Maududi itu, dan secara diam-diam ia membantu perjuangan dan tuntutan partai Liga Muslim bagi terbentuknya negara "Pakistan Merdeka", tetapi ia tidak putus asa untuk berjuang menjadikan Pakistan yang ditunggu itu sebagai negara Islam seperti yang ia inginkan, bukan sekedar "negara kaum Muslim India".

Pada masa transisi itu ia menolak tawaran untuk diangkat menjadi guru besar pada Universitas Usmaniyah di Hydarabad, Bahkan pada tahun 1937 ia meninggalkan tempat itu menuju Lahore. Di tempat baru ini ia mendirikan lembaga yang diberi nama "Dar al-Islam", sebagai langkah awal bagi perjuangan penerapan teori-teorinya dalam praktek. Kemudian lembaga ini menjadi pusat kegiatan yang mendapat respon positif dari masyarakat luas. Tentang lembaga ini Maududi menyatakan :

---

[44] Abul A'la *al-Mududi*, *ar-Riba*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1979, h. 121-122.

> "Tiba-tiba aku merasa diriku pindah dari kuburan yang sepi dan sunyi ke sebuah kota yang ramai dengan penduduk. Mereka memerlukan penjelasan tujuan, program, dan cara kerjaku. Kemudian secara serempak mereka mengulurkan bantuan, setelah mengerti tentang apa tujuan ajakanku itu".[45]

Program yang dicanangkan oleh lembaga Dar al-Islam terdiri dari empat point, yaitu :

1. Pencucian otak dan pikiran.
2. Perbaikan pribadi seseorang.
3. Perbaikan masyarakat.
4. Perbaikan sistem pemerintahan.[46]

Lembaga ini, kemudian berkembang menjadi pusat pertolongan kaum Muslim yang menjadi korban kerusuhan antar pengikut agama Islam dan Hindu, dan menjadi embrio bagi terbentuknya "Jama'at-i-Islami", yang diharapkan mampu menjadikan al-Islam sebagai satu-satunya pengganti "budaya" yang akan melepaskan negara-negara Islam dari cengkeraman kebudayaan materialistik Barat. Jika negara-negara Islam tersebut telah bersih dari budaya materialistik itu, maka pada gilirannya-menurut-Maududi umat Islam akan memperoleh kejayaan seperti yang pernah dicapai pada generasi sahabat dan generasi-generasi selanjutnya. Tentang pentingnya gerakan Islam ini, Maududi menulis:

Suatu gerakan yang didirikan untuk menegakkan kalimah-kalimah Allah swt., dan menjadikan sistem Islam sebagai sistem yang berlaku di muka bumi, seperti berlakunya kebudayaan Barat dalam segala aspek kehidupan kita, seharusnya menyingkirkan kebudayaan Barat itu dengan serempak menggantikan dengan sistem dan kebudayaan Islam.[47]

Walaupun demikian, Maududi sadar bahwa masyarakat yang akan menjadi sasaran pembaruaannya itu tidak berangkat dari masyarakat yang masih sederajat masyarakat masa Rasul

---

[45] Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 42-43.

[46] *Ibid*., h. 43.

[47] Abul A'la al-Maududi.*Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaihi Waqi al-Muslimin wa Sabili an-Nuhudi bihim*, terjemahan Muhammad Kasim Sibaq, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1975 M – 1395 H,. h. 179-180.

dan belum banyak terpengaruh dunia luar, seperti keadaan masyarakat pada masa Rasulullah saw. Masyarakat tersebut telah membawa paham ke-Islaman yang beraneka ragam, bahkan telah menjadi isme-isme tersendiri. Justru itu ia menyatakan bahwa : kekuatan yang harus menyertai kita sekarang adalah agar kita mempunyai kader-kader tangguh yang *warak* dan *takwa* seperti pada generasi sahabat, yang mempunyai sistem dan struktur masyarakat sebagai berikut :

1. Hendaknya kaum muslimin mempunyai perasaan umum tentang pentingnya berjalan di atas dasar-dasar Islam.
2. Agar mereka mempunyai pendapat untuk menghalau dan menentang tersebarnya budaya yang tidak Islami di tengah-tengah masyarakat Islam.
3. Pembentukan pendapat umum ini hendaknya ditempuh dengan cara yang jelas dengan sasaran nasional bagi kaum Muslim.
4. Hendaknya pendapat ini mampu menggerakkan perjuangan untuk terealisirnya tujuan ini.
5. Hendaknya pendapat ini mampu mengembalikan orang-orang yang tersesat untuk kembali ke jalan yang benar dan mampu menghentikan berkembangnya gerakan kaum Munafik dan khianat dalam struktur masyarakat Islam.[48]

Persoalan yang dihadapi Maududi pada tahap berikutnya adalah telah terkotak-kotaknya afiliasi umat Islam dalam dua partai utama yang sangat populer ketika itu, yakni partai Kongres dan Partai Liga Muslim. Walaupun antara kedua partai ini terdapat perbedaan fundamental, tetapi keduanya sama-sama silau dengan kebudayaan materialistik Barat, yang menurut Maududi akan mengancam nilai-nilai asas Kebudayaan Islam dan masa depan kaum Muslimin. Ia menggambarkan problem yang merintang di hadapannya itu dengan "Gila Pemikiran". Dalam hal ini, ia menulis:

> Sesungguhnya "kegilaan" yang menimpa diriku tak mungkin dapat disamakan dengan penyakit gila yang lain.

[48] Abul A'la al-Maududi, *al-Muslimun wa as-Sira as-Siyasi ar-Rahim*, Terjemah Samir Abd. Hamid Ibrahim, Dar al-Anshar, Kairo, 1401 H – 1981 M., h. 88.

> Sejak beberapa tahun aku menyampaikan ide dan pikiranku kepada umat, tetapi setelah aku mendekati mereka aku merasa seakan-akan mereka menjauhi diriku. Penilaian mereka berbeda dengan penilaianku. Pusat perhatian mereka berbeda dengan pusat perhatianku; jiwa mereka jauh dan asing bagi jiwaku. Pendengaran mereka tidak dapat menangkap bahasaku. Dunia ini kurasakan dunia lain yang tak cocok bagi jiwa ragaku.[49]

Walaupun demikian, ia tidak putus asa untuk menghimpun orang-orang yang mempunyai persepsi sama dengannya dalam suatu organisasi yang modern dan rapi. Sebab menurutnya sistem kehidupan masyarakat ala Barat tak mungkin dapat dirombak dan dirubah hanya dengan adanya beberapa orang saleh, misalnya wali-wali Allah, bahkan Nabi dan Rasul sekalipun. Sebab Allah tidak menganugerahkan janji kemenangan bagi orang-orang yang tercerai-berai. Tetapi Allah menurunkan janji kemenangan bagi "Jamaah" yang terkordinir dengan administrasi dan struktur organisasi yang baik dan rapi.[50]

Selama tiga tahun Maududi berusaha menghimpun kekuatan dari organisasi-organisasi Islam yang telah ada untuk membuat struktur, agar memiliki program yang sama, yang sekiranya dapat memenuhi kebutuhan kaum Muslimin dan menyampaikan pemahaman ke-islaman yang hakiki menurut persepsi Maududi. Hal itu dilakukan untuk menghindari timbulnya "persaingan tidak sehat" antar sesama organisasi Islam. Tapi, usaha Maududi itu tidak mendapat respon positif.

Justru itu, ia membangun lembaga Dar al-Islam yang didukung empat orang tokoh, sebagai langkah awal menuju terbentuknya organisasi Islam seperti yang diinginkannya. Lembaga tersebut kemudian membentuk organisasi kecil yang masing-masing organ, bekerja sesuai dengan tugasnya. Lembaga inilah yang berjasa menerbitkan buku-buku ke-islaman dan majalah "*Turjuman-ul-Qur'an*". Lembaga ini pula yang mengundang beberapa orang tokoh untuk mendirikan Jama'at-i-Islami, di Lahore. Hadir dalam pertemuan yang bersejarah

---

[49] Samir Abdul Hamid Ibrahim, *op. cit.*, h. 40-41

[50] Maududi, *al-Usus al-Akhlaqiyah lil Harakatil Islamiyah*, Jama'ah Islamiyah, Fak. Kedokteran universitas Kairo, Kairo, t.t. h. 40.

itu tujuh puluh lima orang. Kemudian mereka sepakat untuk mendirikan organisasi Islam yang diberi nama "Jama'at-i-Islami" pada tanggal 3 Syakban 1360 H. bertepatan dengan tanggal 26 Agustus 1941, dan secara aklamasi mereka memilih Maududi sebagai "Amir" jama'at ini, disusul dengan pembai'atan, sebagai tanda pelantikan secara resmi Maududi sebagai Amir. Pada hari itu juga, setelah acara pembaiatan Maududi menyampaikan pidato, yang diantaranya ia berkata :

> Sesungguhnya gerakan ini adalah tujuan asasi hidupku. Hidup dan matiku akan berdiri tegak atas tujuan agung ini. Bagaimanapun, sungguh telah kuletakkan diriku sebagai pembuka jalan, dan akan kusediakan jiwaku untuk sampai pada tujuan akhir. Aku akan terus berjalan, walaupun misalnya, tak ada seorang pun yang mau maju bersamaku. Aku akan maju dan berjalan sendirian. Andaikan dunia ini bersatu untuk menentang perjuanganku aku tak akan mundur dan tak akan takut untuk terjun dalam gerakan ini sendirian.[51]

Maududi berpendapat, bahwa Baiat Jamaah terhadap Amir terlaksana dalam kedudukannya sebagai pribadi, sehingga tidak mengakibatkan kultus individu. Tetapi dalam praktek, ia menempatkan Amir sebagai penguasa mutlak dalam segala urusan jamaah Baiat tersebut dianggap bersifat Islami, seperti baiatnya kaum Muslim terhadap Rasulullah saw.[52] Jamaah harus tunduk pada Amirnya seperti ketaatan mereka pada Allah dan Rasul-Nya. Para anggota Jamaah yang taat pada Amir yang sah pada hakekatnya sama dengan taat pada Allah dan rasul-Nya, sebaliknya pembangkangan anggota Jamaah pada Amirnya sama dengan pembangkangan terhadap Allah dan Rasul-Nya.[53]

Maududi walaupun mengeritik sistem baiat yang menjadi tradisi kaum tarekat, tepatnya baiat murid terhadap syeikhnya dan walaupun ia seorang Sunni, tetapi dalam hal baiat yang sifatnya politis ia berpendapat tidak bebeda dengan pendapat Syiah yang mengqiyaskan *Imamah* dan *Imarah* dengan baiat kepada Allah dan Rasul-Nya. Padahal, baiat pada Amir secara

---

[51] Samir Abd. Hamid Ibrahim, *op. cit*., h. 49.

[52] Lihat teks surat Maududi kepada lawan polemiknya, dalam Samir Abd. Hamid, *Ibid*.,h. 202 – 204.

[53] Lihat, *Ibid*., h. 204 – 206.

asasi berbeda dengan baiat kepada Rasul saw. Baiat pada Rasul saw bersifat agama murni; dengan ukuran perpindahan dari syirik dan kufur ke Iman dan Islam. Atas dasar ini, keluar dari baiat berarti keluar dari Iman ke jahiliah. Justru itu, barang siapa yang mati tanpa sempat berbaiat dalam pengertian ini, ia berarti mati jahiliah. Sebab baiat ini adalah baiat Allah swt. Seperti dalam firman Allah dalam Alquran surat Fath ayat 10 ; yang artinya : "Sesungguhnya orang-orang yang berjanji setia (berbaiat) kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia (berbaiat) kepada Allah".[54] Tetapi, bukan seperti baiat kepada para Khalifah dan Amir, sebab sudah menjadi kenyataan sejarah yang tak terbantah bahwa sebagian sahabat Rasul ada yang enggan membaiat khalifah, tapi tak seorangpun dari para sahabat yang mengatakan mereka kembali ke jahiliah. Sahabat Sa'ad bin Ubadah ra. (14 H/635 M.) wafat tanpa membaiat khalifah Abu Bakar as-Shiddiq dan khlifah Umar bin Khattab ra. Tapi tak seorangpun yang menyatakan ia mati jahiliah.[55]

Maududi membangun Jama'at-i-Islami dengan cara dan ideologi yang yang berbeda dengan cara dan ideologi yang dianut Partai Kongres dan Partai Liga Muslim. Cara dan ideologi yang dianut gerakan ini harus berhadapan dengan ideologi yang sudah mapan dan mentradisi. Tantangan berat yang mengelilingi gerakan ini harus dihadapi dengan sikap dewasa, seperti yang digambarkan oleh Maududi sebagai Amir dalam pidato pengarahan di hadapan anggota jamaahnya, ia berkata:

> Anda harus terjun dalam arena 'perang' dengan keluarga, famili, kerabat, kawan dan lingkungan anda sendiri; tapi bukan dalam arti anda mematahkan mereka dengan kekuatan fisik, mengeluarkan kata-kata yang tidak senonoh atau *bermunazarah* dengan mereka. Tapi anda harus tahan dan tabah hidup 'sendirian' dalam kehidupan kelompok anda, sebagai bukti keteguhan anda terhadap prinsip. Tidak seperti orang-orang yang hidup di dunia tanpa prinsip yang jelas. Mungkin suami,

[54] Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Pelita III/Tahun IV/1982/1983, h. 838.

[55] Tentang keterlambatan sahabat Ali bin Abi Talib untuk membaiat Abu Bakar as-Shiddiq dapat dilihat dalam *Sahih Muslim* I, dahlan, Bandung, t.t. h. 81-84. dan lihat pula Ahmad Siddiq Abdurrahman, *Al-Bai'ah fi an-Nidami as-Siyasi al-Islami*, Maktabah Wahbah, kairo, 1408 H./1988 M.

> istri, anak-anak, ayah, ibu, kerabat, dan kawan-kawan kalian mengajukan protes terhadap tingkah dan sikap anda. Hingga anda merasa sebagai orang asing dalam keluarga dan di rumah anda sendiri. Anda seperti sampah di mata manusia, atau seperti tegukan makanan dalam kerongkongan yang membuat mereka sulit bernafas. Kursi kantor dan kedudukan yang menjadi impian setiap orang akan lepas. Bagaimanapun, anda harus siap terjun ke gelanggang tempur dengan setiap orang sesuai dengan kadar kedekatan mereka dengan anda[56].

Kata-kata berbisa ini, jika kita lepaskan dari konteksnya, akan membuat orang salah faham, bahkan akan membawa orang ekstrim, seperti yang terjadi pada gerakan sempalan Ikhwanul Muslimin di Mesir, yang akan dijelaskan pada bab lain dalam buku ini.

Pada tahun-tahun krisis ideologi dan berdirinya Jama'at-i-Islami itu, Maududi menulis dua buku yang berjudul "*al-Mustalahatul Arba'ah al-Asasiah fi al-Qur'an* dan *al-Islam wa al-Jahiliyah*". Dalam dua buku ini Maududi merumuskan pemikiran "Kejahiliaan dan Kekafiran Masyarakat", di tengah dominasi pemikiran Barat sekuler yang menjadi anutan Partai Kongres dan Partai Liga Muslim, Partai pertama berjuang untuk mencapai India merdeka dengan selamanya akan dikuasai oleh mayoritas Hindu, yang diilhami pemikiran Barat yang menjauhkan agama dari negara. Sedangkan partai kedua, walaupun berjuang demi tegaknya negara merdeka bagi kaum Muslim, tetapi tidak menghendaki penerapan syariat Islam dalam kehidupan bernegara; dan masih akan mengekor terhadap sistem politik ala Barat.

Pada tahun berdirinya Jama'at-i-Islami itu, Maududi menulis buku berjudul "*Nidamutta'lim al-Jadid*" dan buku "*al-Islam wa al-Iqtisadiyah*", kemudian ia menulis kitab tafsirnya yang terkenal berjudul "*Tafhim al-Qur'an*".[57]

Pada 1362 H./1943 Kantor Pusat Jama'at-i-Islami pindah dari Lahore ke desa Dar al-Islam di wilayah Pathankot. Pada tahun ini

---

[56] Abul A'la al-Maududi, *Tazkirah Du'atil Islam*, terjemahan Khalil Ahmad Hamidi, dar al-Arabiyah, Beirut, 1385 H./1966 M. h. 43-44.

[57] Lihat Muhammad 'Amarah, *op. cit.*, h. 53.

ia menyelesaikan beberapa kitab diantaranya berjudul " *Tariqul Amn*" dan kitab "*Iqbal al-Murtad*".[58]

Pada tahun-tahun berikutnya kegiatan Jama'at-i-Islami meningkat dengan menerbitkan beberapa buku, selebaran-selebaran ke-islaman dan propaganda, khutbah dan rapat-rapat umum serta muktamar dan komprensi. Lewat majalah "*Turjuman-ul-Qur'an*" secara intensif Jama'at-i-Islami menyerukan kaum Muslim India untuk mendukung berdirinya negara merdeka "Pakistan" bagi mereka. Antara tahun 1363 H/1944 M – 1366H/1974 Maududi menyelesaikan beberapa kitab di antaranya: "*Dinulhaq*", "*al-Ususul-Akhlaqiyah lil Harakatil-Islamiyah*", *Wijharun-Nadar al-Akhlaqiyah fi al-Islam*" dan "*Syahadah al-Haq*".[59] Jama'at-i-Islami akhirnya ia tiba di ambang pintu sejarah yang diimpikannya, yaitu berdirinya negara Pakistan.

Pada tanggal 11 Syawal 1366 H / 28 Agustus 1947 secara resmi diproklamasikan berdirinya negara Pakistan. Ketika itu Maududi berada di Dar al-Islam, tepatnya di kantor pusat Jama'at-i-Islamiyah. Pada hari-hari yang bersejarah itu India sedang dilanda kerusuhan berdarah antara orang-orang Hindu dan Syikh di satu pihak dan orang-orang Islam di pihak lain. Kebanyakan kaum Muslim yang kebetulan tinggal di daerah-daerah mayoritas Hindu dan Syikh lari berhijrah ke daerah-daerah mayoritas Islam. Kerusuhan ini terjadi sebagai efek pembagian batas wilayah antara India dan Pakistan. Maududi beserta sebagian jamaahnya turun lapangan mambantu para muhajirin itu dengan mendirikan kemah-kemah darurat.[60]

Ketika berita proklamasi "Pakistan" sampai kepada Maududi ia sangat gembira, karena itulah yang diimpikannya sejak lama. Ia punya harapan besar untuk melanjutkan perjuangannya menegakkan syariat Islam. Walupun negara yang baru berdiri itu di bawah pimpinan Partai Liga Muslim, tetapi Maududi dan Jama'at-i-Islaminya ikut punya saham dalam perjuangan berdirinya Pakistan yang terpisah dari India.

---

[58] *Ibid*.
[59] *Ibid*., h. 53-54.
[60] *Ibid*., h. 54.

Maududi mengekpresikan perasaannya terhadap peristiwa yang bersejarah itu :

> Aku tidak manganggap negara ini hanya negara kita saja, tetapi lebih dari itu, negara ini kuanggap sebagai 'rumah Islam'. Setelah lewat beberapa abad, untuk pertama kalinya kita dapat kesempatan untuk menegakkan agama Allah swt, secara benar. Akan kami tunjukkan pada dunia atas kehebatan dan kesuksesan agama ini.Sungguh suatu kenikmatan besar yang diberikan Allah kepada kita. Kewajiban kita sekarang adalah memelihara dan mempertahankan eksistensi negeri ini dengan aneka ragam cara dan dengan harga apapun. Aku mengharap agar semua orang dan rakyat Pakistan mempunyai rasa kecintaan yang dalam atas kenikmatan ini, dengan hati, jiwa dan raganya bahwa tiada pengorbanan yang lebih berharga dan lebih agung lebih dari mempertahankan keni'matan ini.[61]

Dengan bedirinya negara Pakistan, mayoritas anggota Jama'at-i-Islami hijrah ke negara baru ini. Tetapi ada sebagian yang memilih tinggal di India sebagai organisasi *islah* dan dakwah di negara yang mayoritas penduduknya beragama Hindu itu.

Hijrahnya sebagian besar kaum Muslim India ke Pakistan, menimbulkan problem-problem sosial yang memerlukan penanganan serius. Untuk itu Jama'at-i-Islami dengan pimpinan Maududi tampil dengan mendirikan "unit-unit pelayanan" para *muhajirin* dan pengungsi, unit pelayanan ini muncul di hampir di semua strata sosial sampai menembus diantaranya ke kelas buruh. Untuk itu, organisasi jaminan social sangat diperlukan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang timbul antara para buruh dengan pemimpin perusahaan atau para majikan, secara kekeluargaan dengan jiwa tolong-menolong. Unit tersebut juga sampai ke kalangan mahasiswa, maka di dirikanlah "Persatuan Mahasiswa Muslim", juga ke kalangan wanita muslimah maka didirikan oraganisasi "Organisasi Muslimat", yang kesemuanya di bawah koordinasi Jama'at-i-Islami. Di samping Jamaah mendirikan pusat pelayanan sosial yang sifatnya umum seperti rumah-rumah sakit, klinik-klinik dan madrasah-madrasah yang tidak membedakan pelayanan berdasarkan agama pasien.

[61] Samir Abdul Hamid Ibrahim, *op. cit.*, h. 149150.

Jamaah Islami ini juga berhasil mendirikan perpustakaan umum di beberapa tempat.

Kemudian, kantor pusat Jama'at-i-Islami pindah lagi ke Lahore, untuk mendekati pusat informasi negara. Tetapi perjuangan dan cita-cita Maududi untuk menjadikan Pakistan sebagai contoh bagi Kebangkitan Islam di era modern menghadapi rintangan dan tantangan yang jauh lebih berat dibandingkan dengan tantangan yang merintang di bawah mayoritas Hindu dan penjajah Inggris. Hal itu dapat dibaca pada rentetan peristiwa yang menimpa Maududi dan Jama'atnya.

Lima bulan setelah proklamasi Kemerdekaan Pakistan, tepatnya pada bulan Rabi'ul Awal 1367 H/Januari 1948 M. Maududi menyampaikan pidato pertama di Fak. Hukum Lahore ; dalam pidato tersebut ia menuntut pemerintah untuk menjadikan Syariat Islam sebagai undang-undang dan hukum yang berlaku di Pakistan.

Pada bulan berikutnya ia menyampaikan pidato untuk kedua kalinya, di tempat yang sama dengan menuntut empat poin kepada pemerintah yang berkaitan dengan hukum Islam. Sealanjutnya ia menuntut Dewan Konstitusi Negara segera mengumumkan empat poin tuntutannya itu. Keempat point tersebut adalah sebagai berikut.

1. Menjadikan Allah swt., semata sebagai "Penguasa" *(al-hakim)* di Pakistan.
2. Menetapkan Syariat Islam sebagai Undang-Undang Negara yang berlaku di Pakistan.
3. Menghapus semua ketentuan hukum dan undang-undang yang bertentangan dengan Syariat Islam.
4. Pemerintah harus konsisten dengan Syariat Islam dalam semua tindakannya.[62]

Pada hakikatnya keempat tuntutan tersebut hanya berisi satu tuntutan saja ; yaitu, hendaknya pemerintah mengumumkakn berlakunya Syariat Islam di Pakistan.

---

[62] Maududi, *al-Qanunul Islami waTuruqu Tanfizihi*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1975, h.56-57.

Pada bulan Pebruari 1948, Maududi menyampaikan pidato dalam rapat umum di Karachi ibu kota Pakistan ketika itu, untuk ketiga kalinya ia menuntut pemerintah untuk menjadikan Islam sebagai Dasar Negara (konstitusi) atau UUD Pakistan. Ketiga pidato yang berturut-turut merupakan awal kampanye dan propaganda yang diorganisir Jama'at-i-Islami untuk menekan pemerintah ke arah berlakunya Syariat Islam yang menjadi tujuan dan cita-cita Maududi dan Jamaatnya. Kampanye tersebut dilakukan secara intensif, sebab Ali Jinnah sebagai presiden Pakistan dan sebagai pemimpin Liga Muslim, merencanakan penetapan Undang-Undang Dasar yang berwatak sekuler bagi negara Pakistan.

Satu tahun setelah Pakistan memproklamirkan kemerdekaannya dengan Ali Jinnah sebagai Presiden pertama, ia wafat pada bulan Sepetember 1948. Walaupun antara Maududi dan Jinnah mempunyai pandangan ideologi yang berbeda, namun Jinnah sangat menghormati Maududi. Sebab ia tahu peranan dan perjuangannya dalam ikut mendukung berdirinya Pakistan. Tetapi, hanya selang satu bulan dari wafatnya Ali Jinnah Maududi ditangkap dan dijebloskan ke dalam penjara oleh regim Gulam Muhammad yang menggantikan Ali Jinnah. Maududi dituduh mengeluarkan fatwa" haram" hukumnya berjihad memerdekakan wilayah Kasymir yang menjadi sengketa dengan India. Penangkapan juga dilakukan terhadap tokoh-tokoh Jama'at Islami yang lain, dan kegiatan jamaah dipersulit. Maududi sendiri terus mendekam dalam penjara selama dua puluh bulan. Walaupun penguasa dinilai berlaku zalim terhadap Maududi dan Jama'atnya, Maududi tetap menganjurkan tabah manahan derita cobaan tersebut. Ini dapat dibaca dari pesan Maududi yang ia tulis dari penjara :

> Bagi kawan-kawan yang ditangkap pemerintah hendaknya jangan berhati lemah menghadapi kezaliman, siksaan dan penghinaan. Andaikan polisi menghina anda dan memperlakukan anda tidak sesuai dengan hukum, hendaknya anda tidak marah dengan menentang mereka, atau berusaha melarikan diri dari penjara atau membayar uang tanggungan untuk dapat keluar dari tahanan, atau membayar uang denda.

> Sebaliknya anda hendaknya mendekam di penjara sebagai suatu kewajiban seperti yang dilakukan oleh sayyidina Yusuf as. dalam penjaranya. Bagi kawan-kawan yang tidak ditahan hendaknya bertanya tentang informasi kawan-kawan mereka di tahanan. Hendaknya semua menjaga dan memelihara keluarga kawan mereka yang ditahan. Bagi segenap anggota dan simpatisan Jama'at hendaknya jangan mudah terpancing untuk unjuk rasa atau demonstrasi, atau sebaliknya " putus asa dan susah ', kemudian enggan untuk meneruskan perjuangan sampai ke tujuan yang kita inginkan.[63]

Dalam tahanan itu Maududi dapat menyelesaikan kitab yang berjudul : "*Nidamul Hayatil Islami*" dan kitab "*Wasail Tanfizil Qanunil Islam fi Pakistan* " dan "*Huququ Ahliz-Zimmah fi ad-Daulah al-Islamiyah*". Kemudian Maududi dibebaskan dari penjara pada 10 Syakban 1369 H/28 Mei 1950 M.[64]

Ketika Maududi masih dalam tahanan, tuntutan untuk menjadikan Islam sebagai sistem pemerintahan di Pakistan terus berlanjut di bawah tokoh-tokoh Jamaah –Islami yang lain, dengan dukungan mayoritas rakyat. Pada tanggal 12 Maret 1949 pemerintah terpaksa mengeluarkan keputusan yang diberi nama "Keputusan yang bertujuan", yang di dalamnya secara jelas menyebutkan, bahwa" tujuan negara adalah menerapkan syariat Islam". Sekeluarnya Maududi dari penjara, ia secara terus-menerus selama empat bulan melakukan kampanye untuk menjelaskan "keputusan yang bertujuan" itu, supaya pemerintah tetap konsekuen dengan keputusan itu dan tidak menyimpang.[65]

Pada bulan Muharram 1370 H/1950 M Maududi menuduh pemerintah dalam suatu rapat akbar di Lahore, tidak sungguh-sungguh dalam melaksanakan "keputusan yang bertujuan" itu. Pemerintah sekarang sedang berusaha untuk membatalkan undang-undang sipil dan adat diganti dengan undang-undang diktator.[66]

---

[63] Majalah Tarjuman-ul-Qur'an September 1948 dalam Ahmad Idris, *op. cit*., h. 55.

[64] Muhammad Amarah, *op. cit*., h. 57.

[65] *Ibid*., h. 58.

[66] *Ibid*.

Pada tahun 1951 pemerintah mengajukan Rancangan Undang-Undang dan meminta kepada para ulama untuk menelaah dan menyetujui rancangan tersebut. Maka Maududi bersama tiga puluh ulama terkenal yang mewakili setiap provinsi dan aliran-aliran pemikiran mengadakan pertemuan di Karachi pada 12 Rabiulakhir.

Pada hakekatnya pemerintah terpaksa mengeluarkan "Keputusan yang bertujuan" untuk meredakan suasana, agar rakyat tidak mempersoalkan undang-undang yang akan diumumkan pemerintah. Kemudian pada September 1950 Dewan Konstitusi yang ditugasi membuat undang-undang mengeluarkan resolusi tentang pokok-pokok undang-undang dasar. Tetapi rakyat menentang resolusi tersebut, baik ditinjau dari kaca mata demokrasi maupun dari nilai ajaran Islam. Kemudian Maududi tampil menganalisis dan mengekritik resolusi tersebut serta "menelanjangi" cara-cara pemerintah mempengaruhi pendapat umum, dalam suatu rapat umum pada tanggal 14 Oktober 1950. Akhirnya pemerintah terpaksa menarik kembali resolusi itu. Pemerintah berjanji melalui perdana manteri Liqayat Khan untuk mengajukan resolusi yang jelas terutama yang berkaitan dengan prinsip-prinsip ke-islaman dalam Uundang-Undang Dasar.[67]

Untuk mengahadapi siasat pemerintah yang kurang simpati terhadap Undang-Undang ke-Islaman, tiga puluh orang ulama yang mewakili provinsi dan aliran pemikiran berkumpul di Karachi yang kemudian mereka sepakat untuk mengajukan dua puluh dua poin yang berkaitan dengan ke-islaman kepada pemerintah. Pokok pikiran yang berkembang pada pertemuan tersebut, kemudian dilanjutkan dengan pertemuan yang lebih besar atas prakarsa Sayyid Sulaiman an-Nadwi pada tanggal 12 Rabiulsani 1370 H/21 Januari 1951 M di Karachi. Sebelumnya Maududi telah menulis beberapa buku yang berhubungan dengan Undang-Undang ke-islaman dengan konsep yang jelas. Kemudian pemikiran Maududi itu – setelah ia terlibat langsung dalam perdebatan dapat diterima sebagai pegangan untuk

[67] Lihat Ahmad Idris, *op. cit.*, h. 58.

diajukan sebagai resolusi kepada pemerintah.[68] Ulama terus menekan pemerintah untuk segera mengeluarkan penjelasan tentang Undang-Undang ke-Islaman. Tetapi pemerintah selalu mengulur-ulur waktu. Akhirnya, pemerintah mengumumkan akan melaksanakan Pemilihan Umum pada bulan Maret 1951.[69] Ketika itulah Maududi dan Jama'at-i-Islaminya tampil sebagai peserta Pemilu. Namun partainya gagal meraih kemenangan. Kemenangan tetap di tangan partai Liga Muslim yang sedang berkuasa. Justru itu, konstitusi negara yang bercorak sekuler diberlakukan di Pakistan.

Walaupun Jama'at-i-Islami gagal meraih kemenangan dalam Pemilu, tapi Maududi tidak putus asa untuk terus berjuang menuntut pemerintah menerapkan syariat Islam. Hal ini terbukti pada bulan Rajab – Syakban 1371 H/April – Mei 1952 Jama'at-i-Islami secara resmi menyerukan 'seruan' apa yang dinamakan "Seruan delapan poin" kepada pemerintah untuk segera mengkodifikasi Konstitusi Islam di Pakistan. Kedelapan poin itu adalah sebagai berikut :

1. Syariat Islam adalah hukum negara.
2. Tidak berlakunya hukum yang bertentangan dengan syariat.
3. Membatalkan hukum yang bertentangan dengan syariat.
4. Pemerintah bertanggung jawab atas berjalannya *amar makruf nahi mungkar*.
5. Tidak meremehkan hak-hak rakyat sipil lewat pengadilan-pengadilan yang zalim.
6. Rakyat dapat menuntut hak-hak mereka kepada lembaga-lembaga negara lewat pengadilan resmi.
7. Kebebasan pengadilan dari intervensi pemerintah.
8. Jaminan pemerintah terhadap kebutuhan pokok rakyat, seperti pangan, sandang, rumah, pengobatan, dan pendidikan.[70]

Sepanjang bulan Syakban 1371 – Rabiulawal 1372 H/Mei – Desember 1952 M Jama'at-i-Islam meningkatkan tekanannya kepada pemerintah untuk segera membuat konstitusi. Tekanan

[68] *Ibid*., h. 59.
[69] *Ibid*.
[70] .*Ibid*. h. 60.

ini memaksa pemerintah untuk mengajukan "Rancangan Konstitusi" pada Rabiulsani 1372 H Desember 1952 M.[71]

Pada bulan Desember 1952 M/Rabiulsani 1372 H Maududi ikut dalam Muktamar yang diadakan gabungan partai-partai politik untuk mendiskusikan soal gerakan Ahmadiyah Qadiyan di Karachi. Kemudian Muktamar tersebut mengeluarkan keputusan bahwa "Gerakan Ahmadiyah Qadiyan" bukan pengikut agama Islam. Setelah tiga bulan dari usainya Muktamar tersebut, tepatnya pada Rajab 1372 H/ Maret 1953 M. Maududi menerbitkan bukunya yang terkenal berjudul "*Qadiyatul-Qadiyaniyah*".[72]

Sementara itu di Provinsi Punjab timbul suatu gerakan yang menamakan diri gerakan " Ahmadiyah Qadiyan" sebagai kelompok minoritas non muslim. Pemerintah tidak memperhatikan tuntutan tersebut, karena gerakan ini sudah mempunyai pengaruh yang begitu luas, bahkan sebagian dari anggotanya ada yang punya kedudukan dalam lembaga-lembaga resmi negara, termasuk dalam parlemen.

Keengganan pemerintah menanggapi tuntutan tersebut, membawa akibat yang lebih parah, berupa protes-protes keras dan demonstrasi yang memaksa pemerintah menangkap tokoh-tokoh penggerak demo-demo itu pada 26 Pebruari 1953. Tindakan pemerintah membawa efek yang lebih fatal lagi berupa peristiwa berdarah di Lahore antara pendukung dan penentang gerakan Ahmadiyah.

Untuk mengatasi krisis tersebut, pada tanggal 19 Jumadilsani 1372 H/Maret 1953 pemerintah mengumumkan Keadan Darurat dengan membatalkan Undang-Undang sipil sekaligus memberlakukan Undang-Undang Militer. Untuk kedua kalinya Maududi beserta beberapa tokoh lainnya ditangkap atas dasar Undang-Undang militer yang sedang berlaku, dengan tuduhan ia ikut menggerakkan kerusuhan berdarah tersebut

---

[71] Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 59.
[72] *Ibid*.

melalui beberapa artikel yang ia tulis di berbagai media massa, penangkapan tersebut terjadi pada 28 Maret 1953.[73]

Pada Ramadan 1372 H/Mei 1953 M., pemerintah membentuk Pengadilan Militer untuk mengadili Maududi dan dua orang kawannya, yaitu Nasrullah Khan 'Aziz dan Sayyid Taqi Ali, tetapi pengadilan membebaskan mereka, pada tanggal 7 Mei 1953. Pada hari berkutnya maududi ditangkap lagi, setelah dua hari ia diajukan lagi ke Pengadilan lain yang kemudian divonis hukuman mati pada 11 Mei 1953.[74]

Kabar dihukum matinya Maududi mengejutkan semua pihak, baik di dalam mapun luar negeri. Maka dilancarkannyalah gerakan protes dengan pemogokan dan demonstrasi. Protes juga datang dari tokoh-tokoh Islam dari luar negeri, diantaranya dari Amjad az-Zahawi Imam Ahlus-sunnah wal jamaah di Irak, Muhammad al-Khalis tokoh Syiah Irak, Ikhwanul Muslimin dari Mesir, Amin al-Husaini Mufti Palestina, Isa al-Anshari atas nama partai-partai Islam di Indonesia, Syeikh Muhammad al-Basyir al-Ibrahimi dari al-Jazair dan protes juga datang dengan berbagai bentuk, telegram, surat dan artikel di berbagai media massa, serta demonstrasi didepan Kedutaan Besar Pakistan di Demaskus, dan Surat-surat Kabar di Kairo, Bagdad dan Demaskus menuntut dibatalkannya hukuman.[75]

Setelah protes datang dari berbagai pihak itu, hukuman dipe-ringan seumur hidup. Keadaan ini, tidak banyak mempengaruhi kegiatan Jama'at-i-Islami. Rapat, pengajian dan majalahnya terus terbit, dengan tidak henti-hentinya menyerukan dihapuskannya Undang-Undang Darurat Militer, memberlakukan Konstitusi Islam dan di bebaskannya para tahanan.

Dalam penjara Maududi menyelesaikan tafsirnya yang terkenal "*Tafhim al-Qur'an*". Setelah lewat dua puluh lima bulan ia meringkuk dalam penjara, atas keputusan pengadilan yang tidak ditanda tangani Ketua Mahkamah Agung (*al-hakim al-'Am*)

---

[73] Lihat *Ibid*., h. 60.
[74] *Ibid*., h. 600.
[75] Jauhari Abdurrahman dalam Ahmad Idris, *loc. cit*., h. 65.

hukum dan Undang-Undang Darurat Militer dicabut. Dan pada 29 April 1955 Maududi dibebaskan dari penjara.[76]

Sekeluarnya dari penjara ia terus melakukan dakwah dan mempengaruhi rakyat untuk mendukung cita-citanya. Pada Rabiulsani 1375 H/Nopember 1955 M ia ikut Muktamar Jama'at-i-Islami di Karachi. Pada kesempatan itu seperti biasanya dengan suara lantang ia menuntut pemerintah untuk segera memberlakukan Konstitusi Islam, di Pakistan. Lima bulan dari berlangsungnya Muktamar, tepatnya 10 Syakban 1375 H/23 Maret 1956 pemerintah mengumumkan berlakunya Konstitusi Islam.[77]

Pengumuman berlakunya Konstitusi Islam bagi Maududi dan jamaahnya bukan berarti akhir perjuangan, sebab kekuatan kaum sekularis tidak akan tinggal diam untuk membatalkan dan menghapus konstitusi itu, atau paling tidak, membekukan sementara. Untuk itu Maududi dengan Jamaahnya giat melakukan penjelasan tentang materi konstitusi itu, dan menyerukan rakyat untuk menjaga dan memeliharanya dari usaha-usaha pembatalan, khususnya dari para perwira tinggi militer.

Kekhawatiran Maududi itu, kemudian terbukti. Jenderal Iskandar Mirza pemimpin tertinggi negara yang menerapkan Undang-Undang Militer itu tidak tinggal diam dengan keputusan mahkamah tinggi yang membatalkan Undang-Undang Darurat Militer. Setelah ia terpilih sebagai pejabat presiden pada Maret 1956, ia mengumumkan kembali berlakunya Undang-Undang Darurat Militer pada 7 Oktober 1958 M/Rabi'ul-Awal 1378 H. dengan pengumuman ini hilang lagi konstitusi yang diperjuangkan itu. Tapi ia terus berusaha mengecam tindakan para perwira tinggi itu dalam suatu rapat umum di Lahore, serta mengajak rakyat menentang kelompok-kelompok diktator sekuler itu.[78]

---

[76] Lihat Ahmad Idris, *op. cit.*, h. 66.
[77] Lihat Muhammad 'Amarah, *op. cit.*, h. 62.
[78] *Ibid.*, h. 62-63.

Dengan demikian Pakistan berdiri tanpa partai dan konstitusi. Kemudian Jenderal Muhammad Ayyub Khan memegang pucuk pimpinan Angkatan Bersenjata diserahi jabatan presiden pada 28 Oktober 1958. Pada tahun 1963 pemerintah mengubah istilah Undang-Undang Darurat Militer dengan istilah Konstitusi. Maka Maududi mengecam permainan istilah ini dengan menyebut "Konstitusi Undang-Undang Darurat Militer". Kecaman Maududi ini membangkitkan amarah penguasa. Hal itu terbukti dengan serangan bersenjata yang melibatkan aparat keamanan terhadap rapat umum yang diadakan oleh Jama'at-i-Islam pada 25 Oktober 1963 dengan melepaskan tembakan kepada Maududi ketika ia sedang menyampaikan pidato. Tapi Maududi selamat, dan seorang pendampingnya tewas.[79]

Perjuangan Jama'at-i-Islam terus berjalan, hingga selalu mendapat penghalang utama bagi terlaksananya rencana dan program pemerintah yang bertentangan dengan cita-cita Maududi dan Jamaahnya.

Maka untuk melapangkan jalan terlaksananya program dan rencana Pemerintah yang sedang berkuasa, pada 6 Januari 1964 pemerintah mengeluarkan keputusan larangan terhadap semua kegiatan Jama'at-i-Islam berdasarkan Undang-Undang penjajah Inggris 1908. Maududi beserta tiga puluh tokoh Jama'at-i-Islam lainnya ditangkap. Tetapi, selang sepuluh hari dari penangkapan tersebut tepatnya pada Oktober 1964, Mahkamah Agung mencabut larangan tersebut dan melepaskan Maududi beserta tiga puluh tokoh lainnya, karena terbukti tindakan pemerintah itu tidak mempunyai landasan hukum.[80]

Sekeluarnya Maududib dari penjara, Jama'at-i-Islam ikut ambil bagian dalam kekuatan-kekuatan politik lainnya dalam pembentukan front gabungan untuk menghadapi kediktatoran Jenderal Muhammad Ayyub Khan.

Ketika pecah perang antara India dan Pakistan pada 1975 Maududi mengeluarkan komunike yang menyatakan "Karena Pakistan termasuk wilayah Dar al-islam, maka semua umat

[79] *Ibid*., h. 63.
[80] Majalah Eisyia terbitan 15 September 1965 dalam Ahmad Idris, *op. cit*., h. 87.

Islam wajib mempertahankan Pakistan dari serangan musuh sampai titik darah penghabisan".[81] Di samping itu Maududi giat melakukan propaganda melalui radio dan media massa, serta mendirikan dua puluh lima pusat kesehatan untuk pertolongan para tentara yang menjadi korban perang.

Pada mulanya Pakistan unggul dalam pertempuran, sehingga India minta gencatan senjata kepada PBB. Ayyub Khan mengumpulkan tokoh-tokoh politik untuk diminta pendapat. Di antara pendapat Maududi yang disampaikan pada pertemuan itu adalah, pertempuran sengit tidak akan berlangsung setiap hari, India sekarang berada di bawah angin, kita harus bertahan hanya untuk beberapa hari saja, India akan menerima semua syarat-syarat yang kami ajukan. Jika kita menyetujui gencatan senjata, tentara kita akan kehilangan semangat, dan problema Kasymir akan tetap berlanjut tanpa adanya pemecahan.[82] Tetapi, Ayyub Khan tidak memperdulikan pendapat Maududi, ia menyetujui genjatan senjata, maka keadaan berbalik, tentara Pakistan kehilangan semangat; dan problem Kasymir tetap tak terselesaikan dan terus dalam kekuasaan India.

Pada 1967, semestinya hari raya Idul Fitri jatuh pada hari Jumat yang bertepatan dengan 13 Januari. Tetapi, konon kabarnya jika hari raya jatuh pada hari Jumat pemerintah akan jatuh. Maka Ayyub Khan berusaha mempengaruhi panitia yang diserahi melihat bulan untuk memajukan hari raya pada hari Kamis 12 Januari. Ternyata usaha pemerintah berhasil. Pengumuman dari panitia tersebut sesuai dengan yang dikehendaki pemerintah. Tetapi, Maududi beserta mayoritas kaum Muslim Pakistan tidak menaati pengumuman pemerintah. Bahkan Maududi mengecam tindakan pemerintah itu dalam khutbah hari raya di masjid Jami Lahore. Sementara ketua pusat Lembaga Riset Islam, Fazlurrahman mengeluarkan komunike yang menyatakan:

> Keputusan panitia yang diberi tugas melihat hilal mengikat semua rakyat, dan pemerintah hendaknya dapat memaksa rakyat untuk menerima keputusan itu. Hendaknya pemerintah

---

[81] Muhammad 'Amarah, *op. cit.*, h. 63.

[82] Jauhari Abdurrahman, *Maulana Maududi* dalm Muhammad Idris, *op. cit.*, h. 88.

membuat rancangan Undang-Undang yang memuat hukuman bagi siapa saja yang menolak keputusan resmi pemerintah.[83]

Pada 19 Januari 1967 Maududi ditangkap beserta tiga ulama lainnya. Pada 15 Maret 1967 Maududi dibebaskan kembali. Sekeluarnya dari tahanan Jama'at-i-Islami beserta empat Partai Politik lainnya membentuk gerakan "Front Republik Pakistan" untuk melawan kediktatoran Ayyub Khan. Gerakan ini, akhirnya dapat memaksa Ayyub mengadakan Konferensi Meja Bundar pada Pebruari 1969 antara Front Republik dengan penguasa yang melibatkan Maududi.[84]

Pada 25 Maret 1969 Jenderal Ayyub Khan mengundurkan diri, disusul naiknya Panglima Angkatan Bersenjata Jenderal Yahya Khan sebagai Presiden. Kemudian ia membatalkan Konstitusi dan memberlakukan Undang-Undang Darurat Militer. Keadaan berputar lagi, pada Januari 1970 ia berjanji untuk mengadakan pemilihan parlemen yang akan menyusun dan menetapkan Konstitusi. Persiapan pemilihan dimulai bulan Januari dan baru selesai pada bulan Desember.[85] Ini merupakan rekor terlama dalam sejarah pemilihan parlemen.

Di tengah-tengah Pemilihan itu Maududi jatuh sakit, tetapi karena ada bahaya yang mengancam kesatuan negara, ia memaksakan diri untuk ikut berusaha meredakan munculnya gerakan sempalan di Pakistan Timur. Gerakan ini muncul disebabkan beberapa faktor ; namun faktor utamanya adalah kesewenang-wenang pemerintah yang dikuasai oleh para Diktator Militer dalam waktu yang cukup lama. Untuk itu Maududi berusaha sekuat kemampuan untuk menekan kemungkinan munculnya Gerakan Sempalan itu menjadi suatu kekuatan yang mengancam keutuhan dan kesatuan negara. Tetapi karena keadaan sudah terlalu parah dan pengaruh serta intervensi India membantu Gerakan Sempalan, baik bantuan moral, diplomasi maupun militer sudah terlalu jauh, maka usaha Maududi tidak banyak berarti. Dalam keadaan yang kurang

[83] Harian Amruz tanggal 19 Januari 1967 dalam Ahmad Idris, *Ibid*., h. 91.
[84] Muhammad 'Amarah,*op. cit*., h. 64.
[85] *Ibid*., h. 65.

menguntungkan itu, Yahya Khan memutuskan menyerang Pakistan Timur untuk menumpas Gerakan sempalan pada 21 Maret 1971. Ketika pertempuran berkecamuk antara pasukan pemerintah dan pasukan pemberontak, India secara terang-terangan melakukan Itervensi Militer ke Pakistan Timur untuk membantu pemberontak pada Nopember 1971. Akhirnya pasukan pemerintah menyerah kalah. Peristiwa ini berujung pada proklamasi kemerdekaan Pakistan Timur yang memisahkan diri dari Pakistan Barat pada 1971 dengan nama Bangladesh.[86]

Peristiwa ini, sungguh suatu kejadian yang paling jelek dalam sejarah Pakistan, akibat tindakan sewenang-wenang yang dilakukan oleh para Diktator Militer Iskandar Mirza, Ayyub Khan dan Yahya Khan.

Pada tahun berikutnya tepatnya awal November 1972 Maududi mohon diperkenankan megundurkan diri kepada Majelis Syura Jama'at-i-Islami dan dari Amir Jama'at. Setelah empat hari dari permohonannya, majelis menerima permohonannya itu dengan baik. Dengan demikian, dunia politik ia tinggalkan secara praktis. Kemudian semua waktunya ia gunakan untuk berkhidmat dalam lapangan pemikiran dan intelektual. Pada 22 September 1979 Maududi pulang ke rahmatullah di salah satu rumah sakit di New York.[87]

Ia hidup setelah itu selama tujuh tahun. Di ujung usia senjanya ini ia masih sempat menyelesaikan Tafsirnya "*Tafhimul Qur'an*" dan mulai menulis satu kitab lagi yang berjudul "*Siratun-Nabi*" dalam dua jilid.

Karya-Karya Tulis Maududi

Masa Modern yang ditandai dengan penemuan-penemuan ilmiah dalam semua lapangan kehidupan, membawa dampak perubahan dalam bidang sosial, politik dan budaya. Dampak

[86] Tentang sikap Maududi terhadap tindakan pemerintah Pakistan terhadap Gerakan Sempalan di Pakistan Timur yang dengan tindakannya itu berujung dengan kemerdekaan Pakistan Timur dengan nama Banngladesh dapat dibaca dalam Maududi, *Nahnu wa Bangladesh*, Darul Ansar, Kairo, 1977.

[87] Lihat Ahmad Idris, *op. cit*., h. 5. dan lihat pula Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 66.

perubahan tersebut menuntut pemecahan mendasar dalam mengatasi problem-problem, baik menyangkut kemasyarakatan, politik, ekonomi dan maupun budaya yang dalam masyarakat muslim-pemecahan tersebut perlu pijakan dari norma-norma ajaran Islam. Keadaan ini menuntut seorang pemikir atau kelompok yang mampu menyerap era baru dengan segala penemuan ilmiahnya tanpa meninggalkan pijakan 'tradisional' yang terefleksi dalam ajaran Islam, yang dalam waktu yang cukup lama telah menjadi pandangan hidup mereka.

Dalam kasus India, para ulama dan pemikir yang terdidik dari Lembaga Pendidikan Islam tradisional tidak mampu menghadapi tantangan era modern dengan pamecahan – dengan pijakan ajaran Islam – secara memuaskan, sebab mereka hanya dapat mendalami penafsiran-penafsiran ajaran Islam produk intelektual yang telah mapan, tanpa sempat mendalami akar pemikiran budaya baru yang sedang dihadapi. Jawaban yang mereka ajukan adalah suatu pemecahan problem yang tidak dapat diterima oleh kalangan intelektual yang terdidik dari akar budaya baru itu. Keadaan demikian,menimbulkan kesalahpahaman terhadap ajaran Islam di kalangan mereka, sehingga timbul anggapan bahwa beragama itu identik dengan keterbalakangan dan melepaskan diri dari norma-norma agama. Inilah realitas kemodernan yang kita banggakkan.

Dalam keadaan dan masa transisi ini, Maududi tampil dengan membawa panji-panji Islam dengan modal pendalamannya terhadap warisan intelektual Islam tradisional. Di samping kemampuannya menyerap dan memahami akar pemikiran budaya Barat 'modern'. Ia tampil dengan interpretasi- interpretasi 'baru' terhadap ajaran Islam yang dapat mengisi kekosongan itu. Pemikiran-pemikirannya hampir meliputi semua aspek kehidupan modern yang tidak terlepas dari pijakan ajaran Islam, bahkan menjadi pegangan hidupnya dalam menghadapi semua tantangan intelektual ini.

Dari karya-karya tulisnya tampak perhatiannya yang sangat menonjol untuk mengembalikan "Sistem Kehidupan" dalam menghadapi *Westernisasi*, yang materialistis dan kesalahan

historis yang telah menjadi warisan yang membawa dampak kemunduran dalam kehidupan kaum Muslim masa berikutnya.

Untuk itu, ia terus berjalan dengan pemikirannya secara tegar, jujur dan sabar ; walaupun menghadapi aneka ragam rintangan dari kelompok penguasa yang sekuler dan diktator, dan harus menangkis serangan "fitnah" dari ulama-ulama tradisional yang tidak menyetujui pendapat-pendapatnya. Beberapa fatwa dikeluarkan dan beberapa buku diterbitkan untuk menjelek-jelekkan Maududi secara subyektif. Menurut catatan Muhammad Zakariya Kandahlawi – pengeritik Maududi yang paling utama – dari fraksi ulama tardisional, ada lima belas buku yang mengeritik pemikiran Maududi dan tindakan politiknya.[88]

Fatwa terus berjalan dan dibaca. Karya-karya Maududi juga tersebar dan terbaca hampir di semua negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Bahkan menembus ke kalangan intelektual muslim maupun non muslim di negara-negara Barat dan Timur. Tinggal pembaca yang berhak menilai, mengevaluasi, mengeritik, memuja dan mengecam pemikirannya secara obyektif.

Melalui karya tulisnya yang diterjemah ke berbagai bahasa yang hidup di dunia oleh murid-murid yang dikadernya, atau oleh orang lain yang hanya mengagumi pemikirannya, Maududi terkenal sebagai pemikir yang oleh Wilfred C. Smith dianggap sebagai seorang pemikir muslim yang paling sistematik dari kawasan Indo-Pakistan.[89]

Tersebarnya karya-karya Maududi dalam berbagai bahasa menurut penjelasan As'ad Sayyid Ahmad, direktur penerbit Darul Ansar Kairo kepada penulis mencapai 24 bahasa.[90] Terjemahan tersebut terbit di berbagai negara dari beberapa penerbit, namun yang paling giat sepanjang pengetahuan penulis

---

[88] Muhammad Zakariya Kandahlawi, *Maududi ma lahu wa ma 'Alaihi*, dalam Muhammad 'Amarah, *op. cit*., h. 67.

[89] Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957, h. 173.

[90] Wawancara dengan As'ad Sayyid Ahmad, Direktur Penerbit Dar al-Ansar, di Kairo, 28 Agustus 1988.

selama berada di Timur Tengah adalah penerbit Jama'at-i-Islami sendiri (seksi Tarjamah dan Penerbitan), Islamic Publication Ltd Lahore Pakistan, International Islamic Federation of Students Organisation (IIFSO) Kuwait dan Riyadh, Muassasah ar-Risalah Beirut, Dar al-Qalam Kuwait, Dar al-Ansar, al-I'tisam, al-Jihad, ad-Da'wah, al-Mukhtar al-Islami di Kairo Mesir. Di samping beberapa penerbit tidak resmi di kalangan Senat-senat dan Dewan Mahasiswa di Perguruan-perguruan Tinggi Mesir. Di Indonesia tercatat penerbit Mizan Pustaka, Bandung, Thoha Putera Semarang dan Bina Ilmu Surabaya.

Buku-buku terjemahan dari karya-karya Maududi itu kian hari kian bertambah. Itu terbukti dari terus bertambahnya buku yang diterjemah dari bahasa Urdu ke berbagai bahasa, atau dari bahasa Inggris dan Arab ke dalam berbagai bahasa ; terjemahan dari karya terjemahan. Di bawah ini dapat kita lihat perbandingan jumlah terjemahan itu dari tahun 1977 dan peningkatannya pada 1988. Buku tersebut ke dalam bahasa berikut :

1. Bahasa Inggris, 1977 berjumlah 34 buku 1988 menjadi 47 buku.
2. Bahasa Arab, 1977 berjumlah 48 buku 1988 menjadi 60 buku.
3. Bahasa Prancis, 1977 berjumlah 9 buku 1988 menjadi 35 buku.
4. Bahasa Jerman, 1977 berjumlah 7 buku 1988 menjadi 13 buku.
5. Bahasa Rusia, 1977 berjumlah 3 buku 1988 menjadi 10 buku.
6. Bahasa Parsi, 1977 berjumlah 33 buku 1988 menjadi 41 buku.
7. Bahasa Bengali, 1977 berjumlah 43 buku 1988 menjadi 59 buku.
8. Bahasa Sindi, 1977 berjumlah 24 buku 1988 menjadi 37 buku.
9. Bahasa Sindi, 1977 berjumlah 24 buku 1988 menjadi 30 buku.
10. Bahasa Pushto, 1977 berjumlah 6 buku 1988 menjadi 15 buku.
11. Bahasa India, 1977 berjumlah 15 buku 1988 menjadi 33 buku.
12. Bahasa Gujarat, 1977 berjumlah 8 buku 1988 menjadi 20 buku.
13. Bahasa Malayalam, 1977 berjumlah 11 buku 1988 menjadi 21 buku.
14. Bahasa Tamil, 1977 berjumlah 6 buku 1988 menjadi 13 buku.
15. Bahasa Telegu, 1977 berjumlah 3 buku 1988 menjadi 7 buku.

16. Bahasa Marhatti, 1977 berjumlah 9 buku 1988 menjadi 15 buku.
17. Bahasa Kanari, 1977 berjumlah 3 buku 1988 menjadi 10 buku.
18. Bahasa Turki, 1977 berjumlah 8 buku 1988 menjadi 23 buku.
19. Bahasa Tailand, 1977 berjumlah 13 buku 1988 menjadi 20 buku.
20. Bahasa Melayu, 1977 berjumlah 23 buku 1988 menjadi 27 buku.
21. Bahasa Tugalo, 1977 berjumlah 4 buku 1988 menjadi 7 buku.
22. Bahasa Hausa, 1977 berjumlah 17 buku 1988 menjadi 24 buku.
23. Bahasa Sawahili, 1977 berjumlah 13 buku 1988 menjadi 22 buku.
24. Bahasa Indonesia, 1977 berjumlah 3 buku 1988 menjadi 13 buku.[91]

Penulis mengalami kesulitan dalam mengelompokkan karya-karya tulis Maududi dalam bidang-bidang keilmuan. Sebab semua karya-karya tersebut selalu dikaitkan dengan pemecahan 'keagamaan' sesuai metode pikir dan keyakinannya bahwa Islam dapat memecahkan segala problem dari semua aspek kehidupan. Dari semua karya tulis itu dapat dikatakan sebagai "Isnseklopedi Islam".

Namun penulis dapat membagi karya Maududi itu kepada bidang-bidang keilmuan dan dengan judul sebagai berikut:[92]

I. TAFSIR AL-QUR'AN DAN AL-HADIS
   1. Tafsir Tafhimul-Qur'an - Exegesis of the Qur'an, 6 jilid.
   2. al-Mustalahatul-Arba'ah fi al-Qur'an – The four basic terminologies of the Qur'an.
   3. al-Makanatu al-Qonuniyah - The constitutional significance of the Sunnah.
   4. al-Qur'an wa al-Hadis - The Qur'an and the Sunnah.

[91] Sumber Data 1977 Lihat Samir Abdulhamid Ibrahim, *op. cit.*, h. 77 dan Lihat Muhammad 'Amarah, *op. cit.*, h. 72. Sumber 1988 diperoleh dari seksi riset dan penerbitan IIFSO, Riyadh, 1988.

[92] Judul asli ditulis dalam bahasa Urdu dan Terjemahan Inggris diambil dari As'ad Gilani , *loc. cit.*, h. 386. dan terjemahan bahasa Arab diambil dari Samir Abdulhamid Ibrahim, *op. cit.*, h. 211-216.

5. al-usul al-Asasiyah Lifahmil-Qur'an –The basic meaning of the Qur'an.

II. TAFSIR AL-QUR'AN DAN AL-HADIS

1. Qodaya Diniyah - Atreatise on Islamic Theologi
2. Muhadarat - Sermons
3. Rasail wa Masail (3 jilid) – Miscellany
4. As-Sirah an-Nabawiyah (dua jilid) – The Sirah of Prophet
5. 'Uqubah al-Murtad fi al-Islam (1943 M) – The punishment of Apostasy in Islam.
6. 'Alamatut-Tariq - The Milestone.
7. al-tafhimat (tiga juz) – Explanation.
8. al-Hadarah al-Islamiyah : Usuluha wa ma badiuha (1932) – islamic Civilazation-Prinsiples and Fundamentals.
9. Bahsun 'Anil Ibadat al-Islamiyah – A Critical appraisal of the devotions of Islam.
10. Nidam al-Hayah al-Islami (1941M) – Islamic Code of life.
11. al-Islam wa al-Jahiliyah (1941M) – Islam and Paganism.
12. al-Hayah ba'd al-Maut – Life after death
13. Tariqul-Aman (1943 M) – The Secure Path of Peace
14. Al-Jihad fil Islam (1928 M) – The Jihad in Islam.
15. Ad-Din al-Haq (1947 M) – The Time Religion
16. Wajhah an-Nadar al-Akhlaqiyah fi al-Islam (1947 M) The ethical viepoint of Islam.

POLITIK

1. Harakatu Tahrir al-Hind wa al-Muslimin (dua jilid) The Indian Independent movement and the Muslims.
2. Nadariyah al-Islam as-Siyasiyah (1939 M) – The Political viewpoint in Islam.
3. Kaifa taqumu al-Hukumah al-Islamiyah (1939 – 1941M) – How and Islamic State is formed?
4. an-Nasyatul-Intikhabi - The Election strategy and struggle
5. al-Intikhat al-Mukhtalatah lima la? – Why not a joint Electorate
6. Masalatul-Qoumiyah (1939 M) – Demand for Islamic Law.
7. Mutalabah an-Nidamil Islami – Our Internal and external problems.

8. Qadayana ad-Dakhiliyah wa al-Kharijiyah – Our internal and external problems
9. Tahlil liahwali Pakistan as-Syarqiyah – A survey of the East Pakistan Problem.
10. al-Khilafah wa al Mulk – The Caliphate and the Kingdom

III. UNDANG-UNDANG

1. Al-Qanunul Islami – Islamic Law
2. Usus ad-Dustur al-Islami – Fundamentals of Islamic Constitution.
3. Muqtarahat Dusturiyah – Constitution Proposals
4. Huququ ahli ad-Dimmah – The Right of Minorities
5. al-Huquq al-Asasiyah – Basic Right
6. Tadwin ad-Dustur al-Islami - Framing the Islamic Constitution
7. Istifta' Am – An Important query
8. Nadrah Naqdiyah ala muqtarahat ad-dusturiyah – Criticism and commentary on Proposals for a Constitution.
9. al-Hukumah al-Islamiyah – Islamic State
10. al-Qanun al-islami wad-Dustur – Islamic Law and Constitution

IV. SOSIOLOGI

1. al-Jihad fi sabilillah – A Holy war in the way of God
2. Ad-Da'wah al-Islamiyah wa mutatalla'atuha – Islamic da'wah –its demand
3. al-Muslimun: madihim wa hadirihim – the past, the present and the future of Muslims
4. Irsyadat - Guidance
5. Barnamij al-'Amal al Qadim lil jama'ah al-Islamiyah – The Program Works of Jama'at Islami.
6. al-Usus al-Ahlaqiyah lilharakatil Islamiyah (1945) – The Principle of Islamic Movement.
7. Tajdiduddin wa Ihyaihi (1940 M) – The revivalist movement in Islam.
8. Tarikh Da'wah al-Jama'atil-Islamiyah wa barnamiji 'amaliha – The history of the Da'wah and the tehnik and its programe.

9. Syahadatul-Haq (1947 M) – The witnessing by the Truth.
10. Al-'Adalah al-Ijtima'iyah – The Social Justice
11. Ta'limat – Instruction

V. PENDIDIKAN
1. Nidamtta'limil-jadid – New Educational System.
2. Nidamtta'lim al-islami – Islamic Educational System.
3. Khutbah at-Tauzi'as-Syahadat – Convocation Address.

VI. EKONOMI
1. al-Musykilah al-Iqtisadiyah lil Insan wa al-Hilil Islami (1941 M) – The Economic Problem of Man and Its Islamic Solution.
2. Qadiyatu milkiyah al-Ard – The issue of ownership of Land
3. Ar-Riba (1948 M) – The Interest
4. an-Nadariyat al-Iqtisadiyah fi al-Qur'an – The Quranic Viewpoint on Economics
5. al-Iqtisad al-Islami – The Islamic Economics
6. al-Usul al-Asasiyah li al-Iqtisad al-Islami – The Fundamental principles of Islamic Economics
7. al-Islam wa nadariyat al-Iqtisad al-Hadisah – Islam and the Modern Economic Therories

VII. PROBLEMA KEMASYARAKATAN
1. al-Hijab – segregation of women
2. Tandim al-Usrah – Family Planning
3. al-Islam wa Tahdid an-Nasl – Islam and Contraception
4. Huquq az-Zaujain – Marital Right
5. Lailah al-Mi'raj – The night of the Ascension

Karangan tersebut di atas tidak termasuk ratusan artikel yang belum terkumpul yang tersebar di berbagai media massa di India dan Pakistan. Sebagian artikel ada yang sudah diterjemah ke dalam bahasa Arab dan Inggris dalam media massa yang terbit di negara-negara Arab dan Eropa.

TIGA
POKOK-POKOK PEMIKIRAN POLITIK MAUDUDI

Landasan Pemikiran Politiknya

Pemikiran politik Maududi mengacu kepada apa yang ia sebut dengan "Empat Istilah Asasi" dalam Alquran. Keempat istilah itu menurut Maududi menjadi poros dan tema sentral ajaran Islam. Menurutnya hanya dengan memahami dan menghayati empat istilah itu, kaum Muslim akan dapat memahami dan menghayati "hakikat" ajaran Islam. Pemahaman terhadap empat istilah ini harus dilakukan dengan tukus ikhlas, tanpa ada tujuan tertentu yang tidak sesuai dengan misi Islam.[1]

Selanjutnya Maududi menyatakan, bahwa seseorang yang ingin melakukan studi terhadap Alquran itu harus terlebih dahulu memahami secara serius empat istilah ini; sebab semua surat dan ayat yang berisi petunjuk, sejarah hukum dan lain-lain sebetulnya berpusat pada ungkapan di bawah ini :

"Bahwa Allah itu adalah *Rabb* dan *Ilah*

---

[1] Lihat Abul A'la al-Maududi, *al-Mustalahat al-Arba'ah Fil-Qur'an al-Ilah, ar-Rabb, ad-Din*, Darul Qalam, Kuwait, Cet. V, 1971, dan Lihat juga Maududi, *Muqaddimah Tafhimul Qur'an*, dalam Samir Abdul hamid Ibrahim, *Abul A'la al-Maududi Fikruhu wa Da'watuhu*, Darul Ansar, Kairo, Cet. I, 1979, h. 111-112.

Sesungguhnya tidak ada *Rabb* dan *Ilah* kecuali Dia
Hanya kepadaNyalah manusia pantas beribadah
Dan hanya untukNya Yang Esa itulah agama (*ad-Din*) ini diikhlaskan".[2]

Dari ungkapan ini, jelaslah bahwa yang perlu dikaji pengertiannya secara mendalam dalam Alquran adalah empat istilah: *al-Ilah, ar-Rabb, al-'Ibadah, dan ad-Din*. Jika pemahaman Empat istilah ini keliru, maka sebagian besar inti dan esensi ajaran akan kurang jelas, bahkan akan sirna dari pemahaman dan penghayatan kaum Muslimi.

Ketika Alquran diturunkan kepada masyarakat Arab Jahiliah, kemudian kepada masyarakat Islam, secara alami istilah *al-Ilah* dan *ar-Rabb* dapat dipahami secara benar; sebab kedua isttilah tersebut sudah biasa mereka gunakan dalam kehidupan sehari-hari. Mereka paham betul maksud dua istilah itu dalam semua konteks yang berbeda. Justruitu, jika mereka mendengar "Tiada *Ilah* selaih Allah dan tiada *Rabb* melainkan Dia, serta tiada sekutu bagiNya dalam keilahian dan kerabbian-Nya", mereka paham betul esensi ajaran yang terkandung dalam ungkapan itu, tanpa sedikitpun terselip ketidak jelasan. Jadi orang yang menentang ungkapan tersebut "kafir", Kafir dengan penuh kesadaran terhadap keilahian dan kerabbian Allah. Demikian juga orang beriman, ia beriman dengan penuh kesadaran dengan pengertian yang mendalam terhadap dampak dan akibat penerimaan akidah baru itu.[3]

Demikian juga dua istilah yang lain, yakni *al-'ibadah* dan *ad-din* sebab dua istilah terakhir ini sudah biasa dipakai dalam percakapan sehari-hari. Mereka paham maksud *al-'abd*, tindakan yang disebut *al-'Ubudiyah*, serta cara praktis yang disebut *al-'ibadah*. Mereka juga paham kedudukan dan pengertian *ad-din*. Jadi setelah mereka mendengar seruan Alquran "agar beribadah anda kepada Allah dan jauhilah *Tagut*",[4] dan masuklah ke dalam *al-din* (agama) Allah dengan melepaskan semua agama

---

[2] *Ibid*., h. 7.
[3] Lihat *Ibid*., h. 8.
[4] Lihat *Ibid*., h. 9, dan lihat Alquran surat an-Nahl: 36.

(*al-Adyan*) yang lain, mereka tidak keliru dalam memahami inti dakwah Alquran ini.[5]

Setelah beberapa waktu kaum Muslim melewati masa kejayaan, Empat Istilah Asasi dalam Alquran itu menurut Maududi mengalami perubahan dan penyempitan pengertian dengan argumen (*dalalah*) yang tidak jelas. Ini biasa terjadi, karena dua faktor utama. *Pertama*, karena semakin menipisnya rasa bahasa *ke-Araban (az-zawqul 'Arabi)* yang murni di kalangan kaum Muslim pada masa itu. *Kedua*, kaum Muslim yang dilahirkan dan dibesarkan di tengah-tengah masyarakat Islam sudah tidak menemui pengertian Empat Istilah Asasi dalam Alquran itu, seperti pengertian yang terkenal dalam masyarakat jahiliah ketika diturunkannya Alquran. Akibatnya, para penyusun Kamus dan para penafsir kata-kata dalam Alquran mengartikan Empat Istilah itu dengan pengertian yang berkembang pada masa terakhir sebagai ganti dari pengertian aslinya. Di sini dapat diajukan contoh perubahan pengertian tersebut, misalnya :

Kata '*al-Ilah*' diartikan pahala dan patung.
Kata '*ar-Rabb*' diartikan pendidik atau lembaga pendidikan yang diserahi pendidikan moral dan pengembangannya.
Kata '*al-'Ibadah*' diartikan penuhanan, taat dan salat di hadapan Allah swt.
Kata '*ad-Din*' diartikan sama dengan arti *Nihlah* atau agama.
Kata '*at-Tagut*' ditafsiri berhala dan syetan.[6]

Perubahan pengertian ini menurut Maududi kemudian menjadi "keyakinan kebenaran" Islam di kalangan kaum Muslim. Kekeliruan pengertian ini menjadi pangkal penyebab kelemahan akidah dan memudarnya semangat *jihad* kaum Muslim, walaupun mereka menerima Islam sebagai agama.

[5] *Ibid*., h. 9.
[6] Ibid., h. 10. tagut juga diartikan syetan dan apa saja yang disembah selain Allah. Lihat *Alquran dan Terjemahannya*, DEPAG RI., Bumi restu, Jakarta, 1985, h. 63.

Ungkapan Maududi yang cukup radikal ini banyak mendatangkan reaksi, baik yang pro[7] maupun yang kontra,[8] baik di Pakistan dan India maupun Mesir. Reaksi atas pemikiran Maududi ini akan penulis bahas dalam pasal sendiri.

Untuk memperjelas landasan pemikiran politik Maududi yang sekaligus menjadi metode pemahamannya terhadap Alquran dan Hadis, kiranya perlu dikemukakan penjelasan Maududi tentang Empat Istilah Asasi dalam Alquran itu.

1. *al-Ilah*

Maududi mengemukakan enam arti *al-Ilah* ditinjau dari segi bahasa, yaitu diambil dari akar kata berikut :

(الهت الى فلان) Aku "diam" kepada si fulan.

(اله الرجل يأله) Jika turun sesuatu yang mengejutkan, kemudian orang itu me"nuhankan"nya

(اله الرجل الى الرجل) Menuju kepadanya, karena sangat mencintai ibunya.

(اله الفصيل) Jika ia sangat mencintai.

(اله إلاهة والوهة) Berarti menyembah.

Ada juga yang berpendapat bahwa (الإله)itu diambil dari akar kata (لاه يليه إلهة) yang berarti menutupi.[9]

Selanjutnya Maududi menjelaskan, bahwa kata : (اله يأله إلهة) digunakan untuk arti "ibadah" (العبادة) dengan pengertian Tuhan yang menjadi obyek ibadah (المعبود) dengan penjelasan sebagai berikut :

1. Motivasi manusia beribadah dan menuhankan sesuatu terletak pada kepentingan dan kebutuhannya. Selamanya

---

[7] Lihat Abdul Muta'al Muhammad Jibril, *al-Mustalahatul 'Arba'ah Bainal Imamain al-Maududi wa Muhammad 'Abduh*, Darul I'tisam, Kairo, Cet. 1, 1975. Dan lihat juga Sayyid Qutub, *Ma'alimun fit Tariq*, Darusy Syuruq, Kairo, 1981. Lihat juga, Muhammad Abdus Salam Faraj, *al-Faridah al-Gaibah*, dalam Jamal Banna, *al-Faridatul Gaibah, Jihadus Saif Am Jihadul 'Aqli*, Daru Sabit, Kairo, Cet. 1, 1984.

[8] Lihat Abul Hasan an-Nadwi, *At-Tafsir as-Siyasi lil Islam*, Dar Afaqil Gad, kairo, Cet. II, 1980. Lihat juga, Hasan Ismail Habibi, *Du'atun la Qudatun*, Darut Tiba'ah al-Islamiyah, Kairo, 1977.

[9] Lihat Maududi, *op. cit.*, h. 13. Sayangnya Maududi tidak mengutip langsung arti kata *al-Ilah* dari kitab-kitab Ma'ajim dan Kamus bahasa Arab. Ia hanya mengutip dari Tafsir Ibnu Kasir, An-Nisaburi dan at-Tabari.

manusia tidak akan menuhankan dan menyembah sesuatu, jika ia tidak punya keyakinan bahwa "sesuatu" itu dapat memenuhi, kebutuhannya, menolongnya jika ia dalam keadaan bahaya dan dapat menenangkannya jika ia dalam keadaan gundah, cemas dan takut.

2. "Sesuatu" yang diyakini sebagai penolong dan penerima permohon, jelas mempunyai kedudukan dan derajat yang lebih tinggi. Lebih dari itu ia diyakini sebagai yang mempunyai "Kekuatan" dan "Kekuasaan".
3. Proses pemenuhan kebutuhan dan kepentingan itu tidak berjalan menurut hukum kausalitas. Tetapi berjalan di luar jangkauan akal dan ilmu pengetahuan (irrasional).
4. Sudah menjadi hukum alam, jika seseorang berkeyakinan bahwa ada sesuatu yang dapat memenuhi kebutuhannya, menjadi penolong dan menjadi penenang jika dalam keadaan gundah untuk menuju kepada "sesuatu" itu sebagai ungkapan rasa cinta yang membara.

Dengan berpedoman kepada beberapa ayat dalam Alquran (Qs Maryam: 81, Yasin : 101, an-Nahl 20-22, al-Qasas : 88, al-An'am: 80). Maududi menyimpulkan bahwa:

1. Masyarakat jahiliah menjadikan sebagian dari mereka sendiri *Ilah* (tuhan). Mereka mohon perlindungan jika ada bahaya mengancam dan berdoa untuk memenuhi kebutuhannya.
2. Yang mereka anggap sebagai *Ilah* tidak hanya Tuhan, Jin, Malaikat dan patung saja, tetapi juga para tokoh manusia yang sudah mati.
3. Mereka berkeyakinan bahwa yang dianggap sebagai *Ilah* (Tuhan itu) dapat mendengar permohonan dan mampu untuk memberi pertolongan.
4. Maududi menganggap mohon pertolongan yang dilakukan melalui kausalitas yang rasional tidak termasuk dalam kategori "penuhanan", seperti pertolongan dokter terhadap pasiennya dan pertolongan pembantu terhadap tuannya. Tetapi, jika seseorang minta pertolongan kepada seorang wali atau kepada patung untuk melenyapkan diri dari rasa dahaga,

maka ia telah menganggap wali dan patung itu sebagai *Ilah* (Tuhan). Sebab ia berkeyakinan bahwa wali dan patung itu mempunyai kekuasaan merubah hukum kausalitas.[10]

5. Keyakinan dan anggapan bahwa perintah dan larangan seseorang atau sesuatu yang lain itu sebagai syariat, walaupun mereka tidak menyembah. Maududi mengacu kepada Qs. *At-Taubah*: 31, dan *asy-Syura*: 21.[11]
6. Seseorang yang menuruti hawa nafsu dengan keyakinan bahwa nafsunya itu sebagai kekuasaan tertinggi, berarti ia telah menjadikan nafsunya sebagai *Ilah* (Tuhan). Maududi mengacu pendapatnya itu kepada QS. *Al-Furqan*: 43.[12]
7. Pembuat undang-undang, aturan dan tata tertib tanpa memperhatikan perintah Allah, berarti ia telah menyamai Allah dalam keilahianNya.
8. Segala sesuatu yang berkaitan dengan kekuasaan mutlak dalam mengatur jagad raya ini adalah hak Allah semata.
9. Beberapa poin tersebut oleh Maududi dijadikan dasar "ketidak benaran dan kesesatan keilahian" (anggapan sebagai Tuhan) selain Allah.[13]

Selanjutnya Maududi beranggapan bahwa keilahian dan kekuasaan adalah dua mata rantai yang saling melengkapi. Menurutnya tidak ada perbedaan pokok antara keilahian dan kekuasaan dalam ruh dan makna. Sesuatu yang tak punya kekuasaan tidak mungkin menjadi *Ilah* dan tak pantas untuk dijadikan *Ilah.* Sebaliknya sesuatu yang mempunyai kekuasaan dapat menjadi *Ilah* dan hanya Dia yang pantas untuk itu. Sebab pemenuhan kebutuhan dan penolakan terhadap bahaya yang mengancam seseorang itu memerlukan kekuasaan. Justru itu tidak ada artinya keilahiyan

[10] Lihat Maududi, *al-Mustalahatul Arba'ah fil Qur'an*, h. 15 – 17.
[11] Lihat, *Ibid.*, h. 19 –21.
[12] Lihat, *Ibid.*, h. 21.
[13] Lihat, *Ibid.*, h. 23-24.

tanpa adanya kekuasaan. Dari kesimpulan global ini, Maududi merinci pemikiran yang terkandung dalam beberapa ayat Alquran tersebut sebagai berikut:

1. Perbuatan-perbuatan : pemenuhan kebutuhan, penolakan mara bahaya, pemberian pahala, pemberian taufik, kemenangan, pengawasan, perlindungan, dan diterima atau ditolaknya doa, berkaitan erat dengan kekuatan dan kekuasaan yang mengatur jagad raya ini.
2. Kekuatan dan kekuasaan tersebut tidak dapat dibagi-bagi. Misalnya kekuasaan mencipta berada dalam satu tangan, dan pembagian rezeki berada di tangan orang lain. Sebab yang demikian itu akan ketidak stabilan, karena masing-masing mempunyai kekuasaan mutlak.
3. Kekuasaan itu harus berada dalam satu tangan dan tak ada satu pun yang ikut campur dalam kekuatan mutlak itu. Jika demikian, maka keilahiyan hanya khusus untuk-Nya dan tak ada satu pun yang menyamai-Nya.
4. Kekuasaan mutlak menuntut adanya Penguasa Tunggal yang mempunyai kekuatan memaksa. Penguasa Tunggal itu menurut penjabaran Alquran tidak ada lain kecuali Allah yang berhak disembah.[14]

Dengan mengacu kepada Qs. *az-Zukhruf* : 84, *an-Nahl* : 17, 20, 22, *Fatir* : 3, *an-An'am* : 46, *Saba'* : 22 – 23, *az-Zumar* : 5 – 6, *an-Naml* : 60 – 64, *al-Furqan* : 2 – 3, *al-Baqarah* : 42 – 43, *Ali Imran* : 26, *an-Nas* : 1 – 3, dan *Gafir* : 16, Maududi menegaskan bahwa keilahiyan Allah SWT meliputi pengertian kekuasaan memerintah dan melarang, tanpa ada yang menyamai-Nya.[15]

2. Ar-Rabb

Secara etimologi *ar-Rabb* mempunyai arti pendidikan. Arti ini kemudian berkembang menjadi kebebasan menjalankan sendiri, perjanjian, perbaikan dan penyempurnaan. Dari arti-

---

[14] Lihat, *Ibid*., h. 29 – 31.
[15] Lihat Maududi, *Ibid*., h. 24 – 28.

arti ini kemudian berkembang menjadi tinggi, kepemimpinan, pemilikan dan kedaulatan.[16]

Setelah mengemukakan beberapa contoh yang dikutib dari *Ma'ajim* dan kamus Bahasa Arab terkenal, Maududi menyimpulkan arti *Rabb* sebagai berikut:

1. Pendidik yang diserahi pengembangan pendidikan yang bertanggung jawab dalam pemenuhan kebutuhan.
2. Penanggung jawab dan pengawas dan memperbaiki perjanjian. yang selalu dikelilingi para anggota dan pengagumnya.
3. Pemimpin atau tokoh yang selalu dikelilingi para anggota dan pengagumnya.
4. Pemimpin yang ditaati, dan mempunyai kedaulatan yang diakui ketinggian dan kekuasaannya serta mempunyai kebebasan untuk melakukan sesuatu.
5. Raja atau tokoh yang disegani dan dihormati.

Kelima arti *Rabb* tersebut diambil dari pengertian beberapa ayat Alquran, *Yusuf* : 23, *asy-Syu'ara* : 77 – 80, *an-Nahl* : 53 – 54, *al-An'am* : 164, *al-Muzammil* : 9, *Hud* : 34, *az-Zumar* : 7, *Saba'* : 26, *al-An'am* : 37, *Yasin* : 51, *at-Taubah* : 31, *Ali Imran* : 64, *Yusuf* : 41 – 42, 50, *Quraisyi* : 3 – 4, *as-Saffat* : 180, *al-Anbiya'* : 22, *al-Mukminun* : 86, *as- Saffat* : 5, *an-Najm* : 49.[17]

Sejarah perjuangan para Rasul dengan umatnya seperti yang termaktub dalam Alquran menurut Maududi kesesatan mereka itu nyata dalam memahami, menghayati dan meyakini ke-tuhanan sebagai pemelihara jagad raya (*ar-Rububiyah*). Umat

---

[16] Maududi meruju' Kamus-kamus *Maqayisil Lughah, lisanul Arab* dan Kamus *al-Muhit*, Lihat *Ibid*., h. 34.

[17] Lihat Maududi, *Ibid*., h. 37 – 42.

Nabi Nuh, Hud, Saleh, Ibrahim,[18] Lut, Syuaib, Musa,[19] Isa dan kaum musyrikin Arab, pada hakekatnya mereka tidak ingkar terhadap wujud Allah dan Dialah yang menciptakan jagad raya ini dan sebagai *Rabb* dalam arti yang pertama dan kedua, juga mereka tidak ingkar bahwa Allah itu sebagai *Ilah* mereka. Pertentangan antara Rasul dan umatnya itu berkisar pada dua persoalan prinsip dalam ketauhidan. *Pertama*, mereka tidak mengakui Allah sebagai satu-satunya *ilah* dan *Rabb.* Mereka meyakini ada "kekuatan" lain yang ikut serta dalam mengatur jagad raya ini. *Ilah* dan *Rabb* terakhir ini sangat erat hubungannya dengan kebutuhan mereka. Justru itu, mereka harus beriman dan yakin akan adanya *rabb* dan *ilah* lain di samping iman kepada Allah. Kedua, mereka beriman akan ke*rabba*-an Allah itu hanya dari sisi Pencipta dan Pengatur jagad raya ini. Tetapi Allah bukan satu-satunya penguasa dan kedaulatan bidang moral, sosial, politik dan semua aspek kehidupan manusia. Mereka juga tidak percaya bahwa hanya Allah yang dapat memberi petunjuk, pembuat otoritas syariat dalam bentuk perintah dan

[18] Para *Mufassir* umumnya keliru dalam pemaparan kekafiran dan kesombongan raja Namrud yang konon sampai mengaku "Tuhan". Menurut Maududi Namrud itu percaya akan wujud Allah. Ia hanya mengaku sebagai *rabb* dalam arti ketiga, keempat dan kelima. Rakyat Namrud hanya percaya bahwa magnet-magnet di luar angkasa berserikat dengan Allah dalam kerabbian dalam arti pertama dan kedua. Berdasarkan penelitian arkeologi di kota "Ura" tempat kelahiran Ibrahim AS, ditemukan bukti-bukti bahwa rakyat di tempat itu dulu meneyembah "Tuhan Bulan". Pada suatu tempat yang bernama "Larsah" diperkirakan rakyatnya dahulu menyembah "Tuhan Matahari". Sedangkan pendiri kerajaan itu bernama "Arenmu" yang kemudian diarabkan menjadi Namrud. Nama Namrud kemudian menjadi gelar bagi para raja-raja yang berkuasa di tempat itu, lihat Maududi, *Ibid*., h. 50.

[19] Menurut Maududi telah terjadi kesalahan fatal di kalangan kaum Muslim yang menyatakan "Firaun tidak hanya ingkar kepada Allah swt tetapi ia juga mengaku sebagai Tuhan yang harus disembah (al-Ilah)". Jika betul demikian, betapa bodohnya rakyat Mesir yang mau percaya terhadap pengakuan Fir'aun itu. Yang benar menurut Maududi dengan dasar pemahamannya terhadap ayat-ayat Alquran dan ditopang dengan bukti-bukti historis, "Kesesatan Fir'aun dan rakyatnya itu tidak berbeda dengan kesesatan Namrud dan rakyatnya". Perbedaanya hanya terletak pada rasa dan jiwa nasionalisme sempit terhadap Bani Ismail, sebagai refleksi kekhawatiran rakyat pibumi Mesir terhadap pengaruh Nabi Yusuf dan keluarganya yang datang dari Palestina. Untuk jelasnya lihat Maududi, *Ibid*., h. 59 – 68.

larangan yang harus ditaati. Mereka sulit menerima seruan para Rasul untuk menjadikan Allah swt sebagai satu-satunya *Ilah* dan *Rabb*, karena mereka sudah terlanjur mengangkat pemimpin-pemimpin dan para agamawan sebagai *Rabb* dan *Ilah* mereka. Sedang para Rasul berjuang dan berdakwah secara terus-menerus untuk menjadikan Allah swt., sebagai satu-satunya *Ilah* dan *Rabb*, dan menyeru umatnya untuk mengikuti apa yang mereka perintahkan dan yang mereka larang sebagai pengganti Allah.[20]

Atas dasar penelitian yang cukup cermat terhadap kisah-kisah kesesatan umat terdahulu yang termaktub dalam Alquran, Maududi menyimpulkan kesesatan tersebut dapat dipilah menjadi dua kategori. Pertama, *ar-Rabb* dalam arti menanggung, mengatur dan mendidik jagad raya, memenuhi kebutuhannya, memelihara dan melindungi di luar hukum kausalitas,diyakini Allah sebagai Tuhan Pemelihara (*ar-Rabb*). Tetapi Allah itu bukan satu-satunya *Rabb.* Mereka berkeyakinan Allah itu bersekutu dengan malaikat, jin, Kekuatan Gaib, Bintang-bintang, Planet, para Nabi, para Wali, dan para Pemimpin mereka. Kedua, *ar-Rabb,* dalam arti pemegang pemerintah dan larangan, pemegang kedaulatan tertinggi, sumber petunjuk, sumber hukum dan syariat, penguasa negara dan kerajaan; keyakinan mereka beraneka ragam. Ada yang menyerah kepada diri manusia tersebut dalam aspek moral, peradaban, hukum, politik; walaupun secara teoritis mereka mengakui Allah sebagai *Rabb.* Kesesatan terakhir ini terus berjalan sepanjang sejarah. Untuk meluruskan kesesatan itu Allah swt., selalu mengutus para Nabi dan Rasul, sampai pada masa Rasul saw. Sebagai akhir para Nabi dan Rasul. Misi dan Dakwah mereka terpusat pada pemberian petunjuk yang benar tentang keyakinan terhadap Allah swt., sebagai Pemelihara (*Rabb*) dalam kelima arti tersebut di atas, tanpa adanya sekutu dengan yang lain.[21]

[20] Lihat Maududi, *Ibid*., h. 42 – 69.
[21] Lihat Maududi, *Ibid*., h. 107 – 115.

3. al-'Ibadah

Secara etimologis *al-'Ibadah*, *al-'Ubudiyah* dan *al-'Abdiyah* berarti tunduk, patuh dan merendahkan diri secara mutlak. Ibnu Mandur dalam Lisan al-'Arab dengan merujuk pada akar kata *'Abada* mengemukakan beberapa arti, dengan penjelasan sebagai berikut:

1. (العبادة) berarti hamba yang dimiliki, lawan dari orang merdeka. Misalnya (تعبد الرجل) berarti hamba yang mengambilnya sebagai budak atau memperlakukannya seperti budak.
2. (العبادة) taat dengan merendahkan diri, misalnya (عباد الطاغوت) menyembah dengan rasa rendah diri kepada Tagut.
3. (عبد به) selalu berkumpul dan tidak mau berpisah.
4. (عبد ه) menuhankan sesuatu, kemudian menyembahnya.[22]

Dari beberapa arti tersebut dapat diketahui bahwa kata *'abada* mempunyai konotasi pokok "kepatuhan seseorang terhadap ketinggian dan kehebatan orang lain, dengan melepaskan kebebasan dan kemerdekaannya tanpa perlawanan".

Atas dasar pemeriksaan dan penelitian terhadap penggunaan kata *'ibadah* dalam ayat-ayat Alquran, Maududi menyimpulkan; penggunaannya dikhususkan untuk arti menuhankan, menyembah dan patuh. Tetapi dakwah Alquran mencakup "*ibadah*" dalam pengertian ketiga-tiganya yang secara murni dan tulus ditujukan kepada Allah swt., tanpa ada sesuatu yang disekutukan.[23]

Ketulusan beribadah hanya untuk Allah itu sangat erat kaitannya dengan pengakuan terhadap Allah swt sebagai "*Ilah*" dan "*Rabb*". Sebab jika seseorang dengan penuh kesadaran telah mengakui Allah sebagai "*Ilah*" yang harus disembah dan sebagai "*Rabb*" sebagai pemelihara dan penentu perjalanan jagad raya tanpa ada sekutu bagi-Nya, maka secara otomatis dalam dirinya akan timbul motivasi untuk beribadah hanya kepada Allah. Ia akan menjahui segala bentuk penghambaan atau peribadatan

[22] Lihat Ibnu Mandur, *Lisanul 'Arab*, Jilid III, Darul Fikr, Beirut, 1983, h. 270 – 279.

[23] Lihat Maududi, *op. cit.*, h. 98 – 99.

selain kepada Allah, baik terhadap nafsu, syetan, jin, malaikat, maupun terhadap raja, pemerintah dan tagut; yang oleh Maududi diartikan "tiranis" baik perorangan, kelompok, maupun sistem pemerintahan yang mengingkari Allah dan syariat-Nya; bahkan mau menyamai Allah sebagai *Ilah* dan *Rabb*.[24]

Jika seorang muslim dengan penuh kesadaran menghayati dan mempraktikkan ibadah seperti tuntunan Alquran, maka ibadahnya itu akan menjadi modal dasar bagi gerak langkahnya dalam menghadapi semua tantangan hidup yang mengitarinya. Ibadah akan menjadi alat komunikasi yang efektif, dasar komunikasi dengan dunia luar, dalam menentukan prilaku dan mengatur kegiatan kemanusiaan secara umum.

Pandangan dan pengertian *al-Ilah, ar-Rab dan al-'Ibadah* seperti yang penulis jelaskan di atas, oleh Maududi dan beberapa pemikir muslim lainnya, seperti Sayyid Qutub, Ali Syariati dan Baqir Sadr disebut "Misi Tauhid" yang menjadi dasar pemikiran Politik Islam.[25]

5. *ad-Din*

kata *ad-Din* dalam bahasa Arab digunakan dalam beberapa arti :

1. Kekuasaan dan pemaksaan untuk taat, seperti (دان الناس) memaksa manusia untuk taat.
2. Taat pada seseorang dengan menerima penghinaan dan kekuatan-Nya, seperti (دنتهم فدنوا) kupaksa mereka, kemudian mereka patuh.
3. Pembalasan, hukuman atau penghitungan, seperti pepatah Arab (كما تدين تدان) apa yang anda perbuat akan dibalas seperti perbuatan anda.
4. Syariat, hukum, Undang-undang, sistem, agama dan tradisi; seperti (دان) jika sudah biasa melakukan perbuatan baik atau perbuatan tercela; seperti pepatah Arab (كانت قريش ومن دان بدينهم)

---

[24] Lihat Mududi, *op. cit*., h. 100 – 101.

[25] Lihat Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah*, Mukhtar Islami, Kairo, 1980, h. 13 – 31. Lihat Ali Syariati, *Sosiologi Islam*, ar-Risalah, Bandung, 1983, lihat Sayyid Qutub, *op. cit*., Lihat Muhammad Baqir Sadr, *Risalatuna*, Nasyrut Tauhid, Teheran, Cet. III, 1987.

Orang-orang Quraisy dan orang-orang yang mengikuti sistem dan tradisi mereka; dan perkataan: (إنه كان على دين قومه) ia mengikuti batasan dan aturan-aturan tradisi yang berlaku di kalangan umatnya, seperti aturan perkawinan, talak, waris dan lain-lain yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kemasyarakatan.[26]

Dari penjelasan di atas dapat diketahui, bahwa kata *ad-Din* digunakan dalam empat arti pokok, yaitu :

a. Kekuatan dan pemaksaan dari penguasa tertinggi.
b. Taat dan patuh serta menghamba terhadap orang yang mempunyai kekuasaan.
c. Aturan, Undang-undang, tradisi dan sistem yang dianut.
d. Pembalasan, hukuman dan siksaan.

Arti tersebut semuanya digunakan dalam Alquran baik yang berarti pemerintahan dan kekuasaan tertinggi.[27] taat dan patuh terhadap kekuasaan dan pemerintahan itu[28], sistem

---

[26] Lihat Ibnu Mandur, *op. cit*., h. 282.

[27] Maududi menunjuk Qs. Gafir : 64 – 65, az-Zumar : 11 – 12, 17, 2 – 3, an-Nahl : 52, Ali 'Imran : 82, al-Bayyinah : 5. Dalam ayat-ayat tersebut kata *ad-Din* berarti kekuasaan tertinggi dan loyal terhadap kekuasaan itu dengan penghambaan. Yang dimaksud (الدين لله) "agama untuk Allah" adalah hendaknya seseorang tidak menyerahkan diri kepada siapapun dalam urusan kedaulatan dan pemerintahan, dengan mengikhlaskan pengabdian dan kepatuhannya hanya kepada Allah. Untuk jelasnya lihat Maududi, *op. cit*., h. 120 – 130.

[28] Maududi merujuk QS. Yunus : 104 – 105, Yusuf : 40, ar-Rum : 26, 28 – 30, an-Nur : 2, at-Taubah : 36, Yusuf : 76, al-An'am : 137. Yang dimaksud dengan "mengaburkan agama" dalam ayat terakhir menjelas para pemimpin yang menciptakan aturan sendiri, kemudian mereka menghubungkan aturan itu dengan perintah agama, agar rakyat berkeyakinan bahwa aturan itu adalah bagian dari ajaran agama. Lihat juga QS. Asy-Syura : 21, al-Kafirun : 6. Kata *ad-Din* dalam dua ayat terakhir berarti undang-undang, batasan-batasan, syariat metode dan sistem berfikir yang mengikat seseorang untuk mematuhi. Jika sumber hukum dan undang-undang itu berasal dari Allah, ia berarti mengikuti agama (*ad-Din*) Allah. Tetapi, jika kedaulatan, hukum dan Undang-undang yang ada tidak bersumber dari Allah, berarti ia telah mengikuti agama (*ad-Din*) selain Allah; atau penguasa lainnya. Untuk lebih jelasnya, lihat Maududi, *op. cit*., h. 122 – 125.

pemerintahan, maupun yang berarti "batasan" yang diberikan orang yang membangkang.[29]

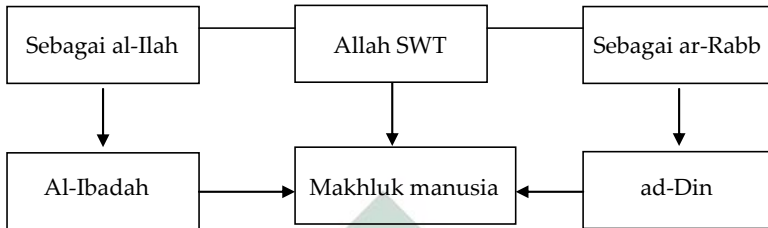
Itulah pengertian kata *ad-Din* yang digunakan dalam semua konteks kalimat dalam bahasa Arab ketika Alquran diturunkan kepada RasulullahSAW. Kita temukan juga penggunaan kata *ad-Din* dalam Alquran dengan arti istilah yang menyeluruh, yakni "sistem kehidupan" berupa Undang-undang dan hukum dari penguasa tertinggi yang mengikat gerak langkah kehidupan seseorang untuk dapat mematuhi sistem kehidupan itu dengan harapan mendapatkan kemuliaan dan ketinggian derajat dan rasa takut untuk melanggar "sistem" dari ancaman kehinaan, atau akibat buruk yang tak diinginkan. Untuk mencari istilah lain yang mencakup pengertian tersebut dalam semua bahasa yang hidup di abad modern ini, terasa sulit ditemukan. Istilah "negara" (al-daulah) menurut Maududi hampir mencakup pengertian *ad-Din*,[30] dengan sedikit penjelasan. Hal ini dapat dibaca dalam beberapa ayat dalam Alquran.[31]

---

[29] Maududi merujuk QS. *Az-Zariyat* : 5 – 6, *al-Ma'un* : 1 – 3, *al-Infitar* : 17 – 19. Untuk jelasnya lihat Maududi, *op. cit*., h. 125 – 126.

[30] Lihat QS *at-Taubah*: 29, *Gafir* : 26, Jika diteliti Kisah Musa as dan Fir'aun dalam Alquran, kata *ad-din* tidak hanya berarti agama (*Religion*), tetapi juga berarti negara dan sistem kehidupan dalam negara itu. Fir'aun khawatir terhadap kesuksesan dakwah Musa as akan berakibat tercabutnya "sistem kehidupan" yang sudah mapan yang telah memberi status sosial yang tinggi terhadap keluarganya sejak berabad-abad. Untuk jelasnya lihat Maududi, *op. cit*., h. 127 – 128.

[31] Lihat QS Ali 'Imran : 19, 85, *at-Taubah* : 33, *al-Anfal* : 39, *an-Nasr* : 1 – 4. Maksud kata *ad-Din* dalam ayat-ayat tersebut adalah sistem kehidupan secara menyeluruh, baik ideologi, pemikiran, moral, politik dan lain-lain. Dalam dua ayat pertama berdasarkan kata *ad-din* berarti sistem kehidupan yang diridai Allah swt adalah sistem yang ditegakkan dasar kepatuhan dan ketaatan mutlak terhadaNya. Dalam ayat ketiga, Allah mengutus para Rasul dengan membawa sistem kehidupan yang benar (baca : Islam) untuk kebahagiaan manusia. Ayat keempat, memerintakan untuk memerangi dan membasmi sistem kehidupan yang berdiri atas dasar "menentang Allah". Ayat terakhir, menjelaskan "kesuksesan perjuangan nabi Muhammad saw melalui serangkaian perjuangan dan jihad selama dua puluh tiga tahun", dengan tegaknya sistem kehidupan Islami dalam semua aspek kehidupan, meliputi pemikiran, akhlak, pendidikan, peradaban, sosial, politik, dan ekonomi. Sistem Islami ini secara bertahap dan terus-menerus telah dapat mempengaruhi seluruh kabilah-kabilah Arab. Kesuksesan itu bukanlah semat-mata hasil jerih payah Nabi Muhammad saw, tetapi itu adalah

Empat istilah Asasi dalam Alquran[32] dalam pemikiran Maududi itu dapat penulis gambarkan sebagai berikut:

Empat istilah dalam Alquran ini oleh Maududi dijadikan pedoman dasar dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, dan sebagai kunci pemahaman terhadap beberapa aspek ajaran Islam yang lain. Namun fokus utama yang dkembangkan oleh Maududi terfokus pada "Sistem Pemerintahan Islam".

Dari hasil studi yang mendalam terhadap empat Istilah asasi tersebut, yang ditopang dengan al-Hadis, sistem pemerintahan yang pernah berlaku pada masa *Khulafaur Rasyidin* dan khazanah intelektual yang dikembangkan oleh ulama terdahulu, Maududi dapat menuangkan Pemikiran Politiknya dalam karyanya "*al-Hukumah al-Islamiyah*", "*Nadariyatul Islam as-Siyasiyah*", "*Minhajul Innqilabill Islami*" dan karya-karya lainnya.

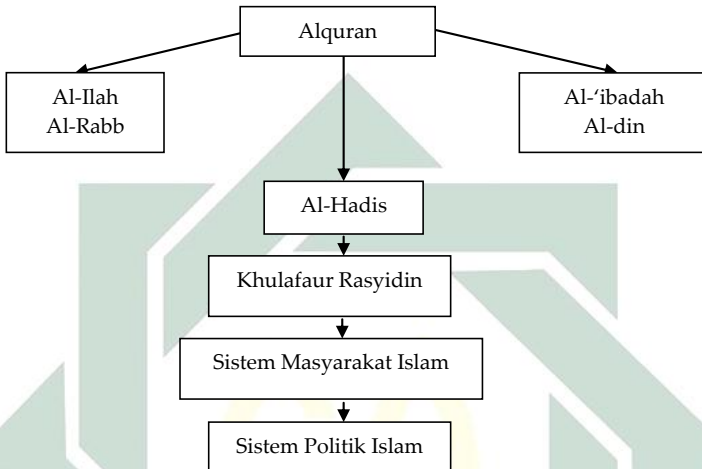
Metode pemahaman ajaran Islam yang bertumpu pada pengertian Empat Istilah Asasi dalam Alquran itu, kemudian

---

kehendak Allah yang menyatu dengan kehendak para pejuang pada masa Islam. Untuk jelasnya lihat Maududi, *op. cit.*, h. 128 – 130.

[32] Muhammad Hasanain Haikal wartawan senior Mesir yang menulis lepas, melakukan kekeliruan dalam merumuskan Pemikiran Politik Maududi yang bersandar kepada Empat Istilah Asasi dalam Alquran dengan rincian sebagai berikut:
"Kedaulatan Allah (*Hakimiyatillah*) sebagai ganti kedaulatan manusia.
Ketuhanan Allah (*Uluhiyatillah*) sebagai ganti Penuhanan terhadap manusia.
Penyembahan terhadap Allah (*Rabbaniyatullah*) sebagai lawan penghambaan atau penyembahan terhadap Manusia.
Mengesakan Allah (*Wahdaniyatullah*) sebagai ganti bersandar kepada sumber lain dalam mengatur persoalan –persoalan kemasyarakatan."
Untuk lebih jelasnya, lihat Muhammad Hasanain Haikal, *Khariful Gadab, Qissah bidayah wa Nihayah 'Asri Anwar as-Sadat*, Syirkah al-Matbu'at, Beirut, Cet. IX, 1985, h. 287. Tidak berbeda dengan rumusan Haikal adalah rumusan Rif'at Sayyid Ahmad dalam *Limaza Qatalu as-sadat, Qissah tandim al-Jihad, dirasah wa Wasaiq fil Fikris Siyasi*, at-Tuni, Kairo, 1986, h. 23.

menelorkan Pemikiran politik Islam,yang dapat diketahui dengan jelas, jika menelaah kitab Tafsir tulisan Maududi yang berjudul "*Tafhimul Qur'an*".[33]

Rumusan "Pemikiran Politik" Maududi itu dapat penulis gambarkan sebagai berikut:

Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Islam

Otoritas Kedaulatan Tuhan (*al-Hukumah al-Ilahiyah*)

Pemahaman empat istilah asasi dalam Alquran, seperti yang telah penulis paparkan pada pasal sebelumnya, menurut Maududi harus dipraktikkan dalam kehidupan nyata, sebagai refleksi dari keimanan seorang muslim. Sebetulnya pemahaman Maududi terhadap empat istilah asasi tersebut tidak banyak berbeda dengan pendapat para ulama terdahulu, andaikan ia tidak mengkaitkan pemahamannya itu dengan konteks sistem kekuasaan. Gagasan ini lebih menarik karena menurut Maududi konsekuensi yang ditarik oleh penafsiran dari empat istilah tersebut. Baginya, menerima konsep *al-Ilah* dan *ar-Rabb* berarti melepaskan semua urusan pembuatan Undang-undang dari

[33] Lihat Maududi , *Tafhimul Qur'an*, (enam Jilid), Darul Qalam, Kuwait, Cet. I, 1980.

tangan manusia seraya menyerahkannya kepada yang berhak, dalam hal ini Allah swt. Dengan demikian, kedaulatan hanyalah milik Allah semata.

Semua Rasul dan Muhammad saw khususnya, menurut Maududi adalah wakil-wakil dalam lingkup kedaulatan politis dan hukum Allah. Konsekuensinya Rasul Allah berhak memperoleh kepatuhan dari orang-orang yang menerima Allah sebagai penguasanya. Karena itu merupakan kewajiban bagi setiap pribadi, masyarakat dan bangsa di samping mengakui dan patuh terhadap putusan Allah dan Rasul-Nya tanpa merasa keberatan. Maududi memperkuat pendapatnya itu dengan mengacu kepada Qs: An-Nisa ayat 80, Al-Hadid: 7, An-Nisa': 105, An-Nisa': 65, An-Nur: 55.[34]

Dari ayat-ayat tersebut Maududi menyimpulkan bahwa terdapat dua prinsip konstitusional yang sangat penting dalam pemerintahan Islam, yaitu:

1. Status sebenarnya suatu negara Islam tidak pada kedaulatan, melainkan pada perwakilan (*khilafah*).
2. Dalam suatu negara Islam, kekuasaan *khilafah* tidak terletak di tangan perseorangan atau keluarga atau kelompok, melainkan di tangan seluruh komunitas muslim.[35]

Konsep *al-Hakimiyah* atau kedaulatan dan *khilafah* perlu sedikit penjelasan. Pada intinya konsep kedaulatan secara otomatis terkandung pengertian bahwa kekuasaan dan kedaulatan tidak bisa dibatasi oleh kekuatan apapun selain oleh kehendak bebasnya sendiri dan tidak boleh dibatasi oleh apapun yang dipaksakan dari luar. Allah-lah Penguasa mutlak yang keputusan jelek atau baiknya yang telah ditetapkannya tidak dipertanyakan.[36] Jadi, jika sebuah negara yang mengakui bahwa perintah Allah dan Rasul-Nya tidak boleh disangsikan, maka lembaga eksekutif tidak dapat melaksanakan (mengeksekusi) hukum dan lembaga yudikatif tidak dapat mengesahkan

---

[34] Lihat Abul A'la al-Maududi, *Dasar-Dasar Konstitusi Islam*, dalam Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, Mizan, Bandung, Cet. I, 1983, h. 92-93.

[35] *Ibid*., h. 94.

[36] *Lihat*., h. 94.

hukum dan yudikatif tidak dapat memberi keputusan yang bertentangan dengan melepaskan tuntutannya akan kedaulatan sesuai dengan kehendak Allah dan Rasul-Nya. Tetapi Maududi mengakui, bahwa konsep *al-Hakimiyah* akan tetap menjadi teori yang dapat dipraktikkan selama tidak terkait dengan kekuatan politik (*Political Soverrienty*) yang bersifat manusiawi. Dari keterkaitan tersebut muncul konsep *khilafah* dalam pemikiran Maududi.[37]

Istilah *Khilafah* diambil karena kekuasaan yang terletak pada masyarakat Islam dan negaranya didelegisasikan oleh Tuhan, serta dapat digunakan hanya dalam batas-batas yang di tentukan Nya. Tetapi, kekuasaan ini didelegisasikan kepada komunitas muslim dalam negara tersebut sebagai kesatuan dan bukan kepada individu atau kelompok tertentu. Sebagai akibatnya, pemerintah hanya dapat dibentuk dengan kesepakatan seluruh muslim atau mayoritasnya, serta hanya dapat berfungsi dan tetap berkuasa sepanjang ia memenuhi kepercayaan mereka. Inilah menurut Maududi – alasan, mengapa Abu Bakar menolak disebut '*Khalafah Allah*', karena ia tidak ditunjuk langsung oleh Allah, melainkan dipilih oleh komunitas muslim untuk kepentingan mereka.[38]

Konsepsi *al-Hakimiyah* merupakan poros pemikiran politik Maududi, justru itu hampir seluruh karya-karya tulisnya, ia selalu mengaitkan pemikirannya ini dengan masalah yang dibahas. Tetapi karya yang cukup mewakili pemaparannya tentang konsep *al-Hakimiyah* adalah kitab *Islamic Law and Constitution, al-Hukumah al-Islamiyah, Tadwin ad-Dustur al-Islami*, dan buku yang terakhir ini, ia kaitkan dengan akidah "Tauhid" sebagaimana yang ia pahami dari empat istilah pokok dalam Alquran, dengan pemikiran politik. Ia menganggap akidah Tauhid merupakan ruh sistem politik Islam. Dalam buku *Nizam al-Hayah fi al-Islam*,[39] Maududi menjelaskan bahwa seseorang mungkin dapat

---

[37] Pemikiran Khilafah dijelaskan secara rinci oleh Maududi di dalam buku, *al-Hukumah al-Islamiyah*, al-Mukhtar, Kairo, 1976, h. 78-84.

[38] Lihat al-Maududi dalam Salim Azzam (ED) *op. cit*. h. 95-96.

[39] Al-Maududi, *Nizam al-Hayah fi al-Islam*, ad-Dar al-Saudiyah, Jeddah, 1984, h. 35.

memahami sistem politik Islam, kecuali melalui pemahaman terlebih dahulu terhadap tiga prinsip utama yang menjadi penyangga sistem politik Islam, kecuali setelah memahami terlebih dahulu tiga prinsip utama yang menjadi penyangga sistem politik tersebut. Ketiganya adalah ; *ad-Tauhid ar-Risalah* dan *al-Khilfah.* Selanjutnya ia menjelaskan bahwa *at-Tauhid* adalah, hanya Allah-lah pencipta jagad raya ini, Pemelihara dan penguasa yang berhak ditaati. Hak memerintah dan melarang hanya berada di tangan-Nya. Justru itu kedaulatan (*al-hakimiyah*) hanya hak Allah semata.[40] Sedang *ar-Risalah* adalah perantara yang menyampaikan Undang-undang Tuhan kepada kita berupa kitab suci Alquran serta penjelasannya yang disampaikan Rasulullah Muhammad saw sebagai wakil dan khalifah Allah di dunia ini atau as-Sunnah. Rangkuman Undang-undang dari Alquran dan as-Sunnah itu yang kemudian diistilahkan dengan Syariah yang menjadi landasan Undang-undang Negara Islam.[41] Adapun *al-Khilafah* harus ditegakkan oleh orang-orang yang meyakini dan konsisten dengan kedua prinsip *at-Tauhid* dan *ar-Risalah*, ditambah adanya kemampuan yang memadai.

Ungkapan Maududi tentang *al-Hakimiyah* dapat mengaburkan pengertian peranan manusia atau umat dalam kedaulatan. Sehingga sebagian orang baik yang menjadi pengikut Maududi atau yang menjadi musuhnya-beranggapan bahwa Pemerintahan Islam, menurut Maududi bersifat *Teokratif* yang tak memberi tempat sama sekali bagi kehendak manusia. Pengertian ini dapat kita baca dari ungkapan Maududi di bawah ini:

> Sesungguhnya kedaulatan (*al-Hakimiyah*) dalam Islam hanya murni untuk Allah semata. Alquran menjelaskan bahwa akidah Tauhid adalah hanya Allah yang tidak hanya berlaku dalam pengertian 'keagamaan', tetapi berlaku juga dalam pengertian politik dan hukum … sesungguhnya pandangan akidah Islam menyatakan bahwa hanya Allah semata yang berhak berdaulat (*al-Hakim*), sedang kedaulatan selain Allah itu hanyalah pemberian.[42] ….. Manusia sama sekali tidak punya hak berdaulat. Siapa pun di antara manusia baik perorangan

[40] Lihat al-Maududi, *Ibid.*, h. 35.
[41] Lihat al-Maududi, *Ibid.*, h. 35-36.
[42] al-Maududi, al-Hukumah al-Islamiyah, *op. cit.*, h. 81, 82, 116.

> atau kelompok yang mengaku mempunyai hak berdaulat keseluruhan atau sebagian saja.. berarti ia tidak diragukan lagi akan kebohongannya. Allah tidak hanya sebagai Pencipta , tetapi ia juga sebagai yang berdaulat (*al-Hakim*) dan yang memerintah; Ia telah menciptakan makhluk tanpa memberikan hak melaksanakan kedaulatannya kepada siapa pun.[43] … Asas penyangga teori politik Islam terletak pada tercabutnya kekuatan dan kekuasaan (*powers*) membuat Undang-undang (*at-Tasyri'*) dari tangan manusia, baik secara individual maupun dengan berkelompok. Tidak seorang pun di antara mereka yang diberi izin untuk membuat Undang-undang untuk diikuti. Hal itu hanya khusus untuk Allah tanpa campur tangan makhluk lain.[44]

> Ciri utama Negara Islam menurut Maududi, ada tiga:
> Pertama, Perangkat negara baik perorangan, keluarga, partai dan kelas tertentu sama sekali tidak mempunyai hak kedaulatan (*al-Hakimiyah*). Pemegang kedaulatan yang sebenarnya hanya berada di sisi Allah. Kedua, tidak seorang pun selain Allah yang mempunyai hak membuat Undang-undang ; kaum Muslim, walaupun bekerja sama tidak boleh membuat Undang-undang. Ketiga, Negara Islam tidak dapat berdiri, kecuali ditegakkan di atas Undang-undang yang dibawa Rasulullah dari Allah swt dalam semua keadaan.[45]

Untuk sebutan bagi orang-orang yang melaksanakan Undang-undang Tuhan di atas bumi, Islam selalu menggunakan istilah khilafah atau khalifah (*Vicegerency*) sebagai ganti istilah kedaulatan (*Sovereignty*) Maududi mengacu pada surat *an-Nur* : 55 sebagai penguat pendapatnya.[46] Istilah *al-Ilah* (Tuhan) dan istilah *al-Hakimiyah* (kedaulatan) menurut Maududi merupakan dua nama bagi satu hakikat.[47]

Dari ungkapan Maududi tersebut, pengertian kedaulatan yang ia maksud berbeda dengan pengertian kedaulatan yang selama ini dipahami banyak orang. Selanjutnya ia menjelaskan pengertian kedaulatan (*al-Hakimiyah*) diucapkan pada kekuasaan tertinggi atau kekuasaan mutlak. Dengan demikian, aparat

---

[43] *Ibid*., h. 73, 74, 65, 70.

[44] Al-Maududi, *Nazariyah al-Islam as-Siyasiyah*, Dar al-Fikr, Beirut, 1388 H., h. 31-33.

[45] *Ibid*.,

[46] *Ibid*., h. 49.

[47] *Ibid*.,

negara baik perorangan atau kolektif tidak dapat dikatakan sebagai yang berdaulat (*al-Hakim*).[48] Sebab kedaulatan mereka masih dibatasi oleh Undang-undang yang mengikat.

Jika *al-Hakimiyah* itu identik dengan kekuasaan mutlak, maka jelas pengertian ini tidak berbeda dengan pengertian seluruh kaum Muslim, sebab kaum Muslim harus yakin bahwa kekuasaan mutlak itu hanya milik Allah. Barangkali yang membedakan pengertian kedaulatan yang diungkapkan Maududi dengan kedaulatan menurut kebanyakan pemikir terletak pada batasan dan wewenang khalifah. Sebab khalifah menurutnya adalah wakil (*Agency*) yang menurut bahasa politik dan hukum tidak bisa dikatakan mempunyai kedaulatan rakyat dalam sistem khilafah tidak mempunyai kedaulatan sendiri. Mereka terikat dengan Penguasa Mutlak.

Justru itu menurut Maududi Islam menggunakan istilah Khilafah sebagai ganti istilah kedaulatan (*al-Hakimiyah*).[49] Sebab realisasinya seorang khalifah akan dituntut dengan "hukum yang lebih tinggi" yang tak dapat dirubah. Oleh karena itu, menurut Maududi sistem khilafah tidak bisa dikatakan sebagai yang mempunyai kedaulatan.[50] Namun Maududi tidak konsisten dengan pendapatnya itu. Hal itu dapat penulis buktikan dengan beberapa ungkapannya. Di antaranya ia menyatakan bahwa hak berdaulat hanya milik zat Allah dan berasal dari padaNya, sedang kedaulatan selain Allah itu pemberian.[51] Di sini Maududi menggunakan istilah kedaulatan (al-Hukm) terhadap kekuasaan manusia dengan membedakan Allah itu berdaulat dengan zat-Nya dan berasal dari diri-Nya. Sedang kedaulatan manusia itu hanyalah pemberian. Dengan ini berarti Maududi telah meralat pendapatnya yang pertama.

Lebih lanjut Maududi menyatakan dalam sistem khilafah itu mengandung arti kedaulatan dan kekuasaan, dalam arti sistem tersebut sebagai pengganti Tuhan dan sebagai wakil pendaulat yang lebih tinggi. Maududi memperkuat pendapatnya itu pada

---

[48] Lihat Maududi, Tadwinud Dusturil Islami, *op. cit*., h. 18.
[49] Maududi, Nazariyatul Islam as-Siyasiyah, *op. cit*., h. 49.
[50] *Ibid*., h. 24.
[51] Maududi, al-Hukumah al-Islamiyah, *op. cit*., h. 81-82.

ungkapan "amanat" yanag termaktub dalam Alquran surat al-Ahzab : 72. Istilah amanat dalam ayat itu menurut Maududi berarti kebebasan berusaha dan tanggung jawab manusia. Istilah amanat ini memperjelas pengertian khilafah tentang kedudukan dan kedaulatan manusia di dunia. Ia menjadi penguasa (*hakim*) di muka bumi, tetapi kekuasaannya itu tidak berasal dari dirinya sendiri, melainkan kekuasaan yang didelegasikan.[52]

Lebih jelas lagi Maududi menyatakan, bahwa "Islam mengakui kedaulatan rakyat sebagai khalifah Allah dalam lingkup kedaulatan dan kekuasaan-Nya. ini dalam arti Allah telah menganugerahkan kedaulatan rakyat terbatas (*Limited Populer Sovereignity*) terhadap kaum Muslim dalam Negara Islam".[53]

Dari beberapa kutipan ungkapan Maududi tersebut, jelas ia berpendapat adanya "kedaulatan rakyat" dalam negara Islam, yang ia sebut Khilafah Rakyat.

Musyawarah

Dasar adanya lembaga permusyawaratan sebagai refleksi dari Kedaulatan Rakyat (Khilafah Rakyat) didasarkan firman Allah dalam Alquran: … Sedang urusan mereka diputuskan dengan cara musyawarah di atara mereka…" (42: 38).[54]

Ayat ini menurut Maududi menjelaskan tentang ciri hidup masyarakat Islam yang selalu memutuskan segala urusan yang menyangkut kepentingan bersama dengan cara musyawarah. Lembaga Permusyawaratan harus ada berdasarkan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Sayyidina Ali ra ia berkata :

> Aku bertanya : Ya Rasulullah, apa yang harus kami lakukan jika, sesudah wafatmu, kami dihadapkan pada masalah yang pembahasannya tidak kami temukan baik dalam Alquran maupun dalam Sunahmu? Beliau menjawab : ajaklah orang-orang yang taat pada Allah dan hukum-Nya dari kalangan umatku dan bawalah masalah tersebut ke hadapan mereka

---

[52] *Ibid*., h. 84.

[53] Lihat al-Maududi, *Nazariyah al-Islam as-Siyasiyah*, op. cit., h. 34. Dan lihat juga al-Maududi, *al-Islam wa al-Madaniyah al-Hadisah*, Darul Ansar, Kairo, Cet. II, 1978, h. 36.

[54] Lihat al-Maududi dalam Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, *op. cit*., h. 96.

untuk dimusyawarahkan. Jangan membuat keputusan atas dasar pendapat satu orang.[55] (*al-Alusi, Ruh al-Ma'ani*)

Tentang cara dan teknis musyawarah, dengan bijaksana diserahkan pada pertimbangan kaum muslimin. Menurut Maududi Islam tidak memberikan suatu bentuk tertentu bagi lembaga Permusyawaratan, karena alasan sederhana, yaitu bahwa Islam adalah agama universal sepanjang masa. Oleh sebab itu ajaran Islam tidak menetapkan rakyat harus diminta pendapatnya secara langsung atau melalui wakil-wakil yang mereka percaya; apakah lembaga wakil-wakil tersebut harus dipilih melalui pemilihan umum atau melalui badan formatur ?, apakah lembaga tersebut harus terdiri dari satu dewan atau dua dewan ?, dan sebagainya. Masalah ini menyangkut detail dan teknis yang dapat berbeda menurut situasi dan kondisi masyarakat yang selalu dinamis. Inilah alasan mengapa syariat membiarkan masalah ini terbuka untuk dapat dipecahkan sesuai kebutuhan daerah dan budaya manusia yang telah berkembang.

Setidak-tidaknya ada tiga pokok ajaran yang dapat diambil dari ayat Alquran dan Hadis Nabi yang sudah dikutip di atas:

1. Semua urusan dan persoalan yang menyangkut kepentingan bersama harus dimusyawarahkan. Aturan ini dalam kontek kenegaraan terutama berlaku bagi sistem pengangkatan Kepala Negara. Oleh sebab itu, Islam anti monarkhi, kesewenang-wenangan dan kediktatoran. Sekaligus kepala negara tidak diperkenankan membatalkan konstitusi secara sepihak. Sebab pada masa pembatalan itu, ia pasti menjadi seorang otokrat.
2. Semua rakyat yang berkepentingan harus dimintai pendapatnya langsung maupun melalui wakil-wakil yang mereka percaya.
3. Permusyawaratan harus berjalan secara bebas, adil dan ikhlas. Setiap musyawarah yang berlangsung dengan paksaan dan tekanan atau bujukan dan rayuan, sesungguhnya telah menodai tujuan musyawarah itu sendiri.[56]

---

[55] Ibid., h. 97.
[56] *Ibid*., h. 98.

Bagaimana pun bentuk konstitusi secara mendetail, ketiga prinsip tersebut menurut Maududi harus dipenuhi. Konstitusi harus dapat menutupi celah-celah yang memungkinkan kepala negara dapat kesempatan untuk bertindak diktator tanpa bermusyawarah dengan rakyat atau wakil-wakil yang mereka percayai. Lebih jauh Konstitusi Islam dilengkapi dengan sistem pemilihan yang memungkinkan seluruh komunitas memberi pendapatnya tanpa ada rasa takut, pilih kasih atau tipu menipu.

Tipologi Lembaga-Lembaga Tinggi Negara

Sebagai konsekuensi dari sistem khilafah yang tak membedakan warga negara berdasarkan perbedaan etnis, ras dan golongan, Maududi mengajukan tujuh prinsip bagi kwalifikasi dan tipologi orang-orang yang akan menduduki jabatan dalam lembaga-lembaga tinggi negara. *Pertama*, seseorang tidak dipilih sebagai Kepala Negara,[57] kecuali atas dasar ketakwaan dan ketinggian akhlaknya.[58] *Kedua*, tidak ada hak istimewa bagi Kepala Negara di depan hukum. *Ketiga*, Kepala Negara wajib melakukan musyawarah dalam setiap pengambilan keputusan. Anggota Majelis Permusyawaratan haruslah dipilih dari warga negara muslim yang terpercaya. Pemilihan anggota Majelis boleh dilakukan dengan pemungutan suara, walaupun sistem ini tidak dikenal pada masa Khulafa'ar-Rasyidin. *Keempat*, semua masalah yang diajukan dalam Majelis Permusyawaratan ini diputuskan berdasarkan suara terbanyak. Walaupun Islam tidak menjadikan pendapat terbanyak sebagai standar benar atau salah.[59]. *Kelima*, setiap orang yang mencalonkan diri untuk

---

[57] Nama pemimpin tertinggi dalam sistem Pemerintahan Islam bukan masalah yang perlu diperdebatkan. Dalam sejarah Kepala Negara diberi gelar Khalifah, Amir al-Mukminin dan Sultan. Sekarang bisa juga dipanggil Presiden. Yang penting jalan pemerintahaan dalam negara itu mengikuti ketentuan-ketentuan yang telah digariskan syari'ah.

[58] Al-Maududi menyandarkan pendapatnya itu pada surat al-Hujarat : 13, Lihat al-Maududi, *Nazariyah al-Islam as- Siyasiyah, op. cit.*, h. 53.

[59] Dalam hal ini Al-Maududi mengacu pada surat al-Maidah:100 untuk memperkuat pendapatnya, lihat *Ibid.*, h. 54. Tetapi Kepala Negara menurut Maududi dapat menyetujui pendapat minoritas atau menentang semua pendapat Majelis. Kemudian ia bisa bertindak sesuai dengan pendapat dan ijtihadnya sendiri. Tetapi Majelis dan semua komunitas muslim wajib

suatu jabatan, atau berusaha mendapatkan jabatan tersebut, sebaiknya tidak dipilih, sebab dalam Islam tidak ada tempat buat orang yang ambisius dalam pencalonan (*Candidature*).[60] Untuk masa kini pendapat ini perlu pembahasan lebih lanjut. *Keenam*, anggota Majelis tidak boleh dibagi menjadi beberapa fraksi dan partai, sebab Islam menurut Maududi tidak mengenal sistem partai dalam kehidupan bernegara.[61] Pendapat yang muncul dalam sidang Majelis diajukan secara pribadi dan setiap anggota Majelis bertanggung jawab secara langsung kepada Allah SWT. Ketujuh, lembaga yudikatif harus mandiri di luar jangkauan intervensi kekuasaan eksekutif. Sebab fungsi dan tugas hakim itu melaksanakan hukum-hukum Allah. Walaupun proses pengangkatannya berada di tangan Kepala Negara atau khalifah.[62]

---

memantau dan mendeteksi sepak terjang Kepala Negara itu. Apakah tindakannya itu semata-mata atas dasar ikhlas dan takut kepada Allah serta demi kepentingan umat atau karena dorongan nafsu belaka. Jika yang terakhir ini yang menjadi landasan, Majelis atas nama umat dapat memecat Kepala Negara itu.

[60] Al-Maududi menyandarkan pemikirannya itu pada sebuah hadis Rasul "Allah tidak memberikan jabatan kepada seseorang yang memintanya atau ia ambisi untuk suatu jabatan itu". Lihat al-Maududi, *Ibid.*, h. 55.

[61] Pemikiran Maududi ini tidak berbeda dengan pemikiran Hasan Banna yang tidak menghendaki adanya partai-partai dalam kehidupan bernegara yang disandarkan kepada Islam. Sebab Negara Islam berdiri atas ideologi "Tauhid". Yakni rakyat yang mendirikan negara itu mempunyai tujuan yang sama untuk menegakkan agama dan syariat Allah dimuka bumi. Negara adalah alat untuk mencapai tujuan itu. Sebagai konsekuensi dari pemikiran Negara Islam sebagai Negara Ideologi, semua posisi penting dalam perangkat Negara harus dipegang dan dikendalikan oleh warga negara yang meyakini kebenaran ideologi Tauhid itu. Untuk itulah Islam mengatur dua jenis warga negara. Pertama warga negara muslim, kedua warga negara non muslim.
Dari sisi ini Negara Islam tidak berbeda dengan sistem negara Komunis yang menganut sistem partai tunggal. Yang membedakan antara sistem komunis dan Islam adalah kediktatoran komunisme untuk membasmi dan mengenyahkan ideologi selain komunisme. Islam mengatur hak-hak warga negara non muslim yang menjamin kelangsungan hidup kepercayaan dan kebudayaan mereka. Untuk jelasnya lihat al-Maududi, Ibid., h. 43-44 dan lihat juga al-Maududi, *Huquq Ahl az-Zimmah fi ad-Daulah al-Islamiyah,* Darul Fikr, Beirut, t.t., dan lihat juga Faruq Abd. Salam, al-Islam wa al-Ahzab as-Siyasiyah, Maktab Qalyub, Kairo, 1978. Lihat juga Hasan Banna, *Al-Ikhwan al-Muslimun wa al-Ahzab*.

[62] al-Maududi, *Nadariyyatul Islam as-Siyasiyah, op. cit.*, h. 57-61.

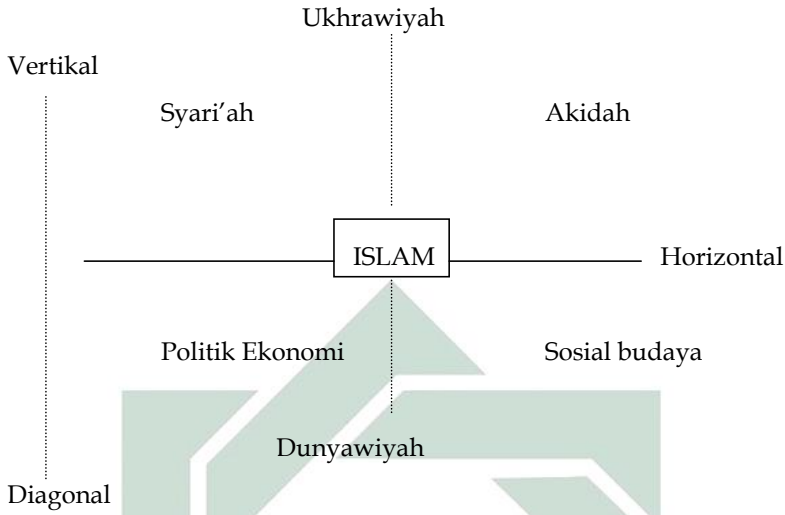
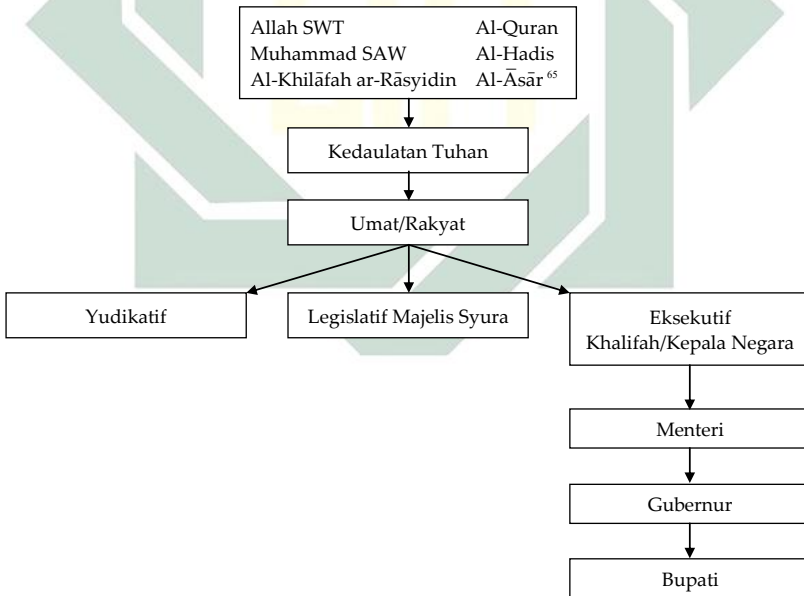
Pemilihan Kepala Negara dilakukan oleh Majelis Syura atas nama umat atau rakyat. Maududi tidak menjelaskan secara rinci fungsi Majelis dalam pemilihan ; apakah Majelis hanya memilih calon, kemudian pemilihannya dilakukan secara langsung oleh komunitas muslim, atau Majelis atas nama rakyat mempunyai mandat penuh untuk memilih atau menentukan Kepala Negara tanpa mengembalikan lagi kepada umat. Peralihan kepemimpinan pada masa Khulafa' ar-Rasyidin dapat dijadikan acuan sistem sesuai dengan latar belakang pemikiran dan budaya masyarakat. Begitu juga ia tidak menjelaskan bagaimana badan-badan legislatif dibentuk, apakah langsung dipilih oleh rakyat atau Kepala Negara dapat mengangkat dan menentukan orang-orang yang akan duduk dalam badan legislatif itu ? Rincian masalah tersebut menurutnya dapat berobah dan berkembang sesuai situasi dan kondisi.[63]

Secara umum pemikiran politik Maududi dapat dipahami dari dua sisi. Pertama, kajiannya mendalam terhadap Islam sebagai totalitas kehidupan *dunyawiyah* dan *ukhrawiyah* tanpa mengenal batas pemisah. Pemahamannya itu kemudian dituangkan dalam konsep yang diberi nama konsep Tauhi dalam Islam. *Kedua*, dari Tauhid yang ia nyatakan sebagai ideologi memunculkan pemikirannya tentang struktur Pemerintahan dalam Islam.

Pemikiran ideologi "Tauhid"[64] Maududi, itu dapat penulis gambarkan sebagai berikut:

---

[63] Majelis Syura walaupun lebih berfungsi konsultatif, tapi ia dapat memecat Khalifah, jika ia terbukti melanggar ketentuan-ketentuan yang telah digariskan syariat. Lihat Diyauddin ar-Rais, *An-Nazariyah al-Islamiyah fi ad-Daulah al-Islamiyah*, h. 170. Pemilihan Khalifah baik langsung atau tidak langsung hendaknya dilakukan dengan sistem baiat; studi mendalam tentang bai'ah dapat dibaca dalam Ahmad Siddiq Abdurrahman, *al-Bai'ah fi an-Nidam as-Siyasi al-Islami watatbiqatiha fil hayati as-Siyasiyah al-Mu'asirah*, Maktabah Nahbah, kairo, Cet. I, 1988, h. 80 – 119.

[64] Lihat al-Maududi, *al-Mustalahat al-Arba'ah fi Alquran*, Darul Qalam, Kuwait, Cet. V, 1971, dan lihat juga al-Maududi, *Ethical View Point of Islam*, Islamic Publication, Lahore, Cet. V, 1978. Pemikiran Tauhid versi Maududi ini tidak jauh berbeda dengan Ali Syariati dalam *Sosiologi Islam* dan Muhammad al-Bahi dalam *ad-Din wa ad-daulah min Taujih Alquran*, Darul Fikr, Beirut, Cet. I, 1971.

Refleksi ideologi "Tauhid" terhadap struktur Politik Islam versi Maududi dapat digambarkan sebagai berikut:

[65] Dalam kodivikasi hukum, Maududi menyarankan untuk meneliti kitab-kitab para mujtahidin masa lampau yang sudah baku sebagai bahan acuan pelengkap yang sekiranya masih relevan dengan konteks kehidupan modern.

Tujuan Negara Islam

Sebagai kelanjutan dari konsep *al-Hakimiyah al-Ilahiyah, M*audud*i* berpendapat bahwa pembentukan negara hanyalah sebagian dari misi Islam yang agung. Membangun negara merupakan salah satu dari kewajiban agama. Oleh karena itu negara yang sudah dibangun perlu dipelihara eksistensinya.[66] Kemudian Maududi menerangkan beberapa tujuan dibentuknya Negara Islam, yang dapat diringkas dalam lima tujuan utama. Pertama, untuk menghindarkan diri dari eksploitasi antar manusia, antar kelompok atau antar kelas dalam masyarakat. Kedua, untuk memelihara dan mengatur kebebasan ekonomi, politik, sosial budaya, pendidikan dan agama para warga negara dan melindungi mereka dari invasi asing. Ketiga, untuk menegakkan sistem keadilan sosial yang seimbang, sesuai dengan kehendak Alquran.[67] Keempat, untuk memberantas setiap kejahatan (*Munkarat*) dan mendorong setiap kebajikan (*al-Ma'ruf*). Kelima, menjadikan negara sebagai tempat yang teduh dan mengayomi bagi setiap warga negara dengan memberlakukan hukum tanpa adanya diskriminasi.[68]

Dari penjelasan Maududi tersebut tampak bahwa negara dalam ajaran Islam hanyalah instrument untuk melakukan pembaharuan dan merespon setiap perybahan secara terus menerus. Negara, konstitusi dan semua perangkat negara lainnya dibuat untuk kepentingan rakyat (umat) bukan rakyat yang harus mengabdi tanpa *reserve* kepada negara, sehingga negara menjadi fasistis dan totaliter. Semua perangkat negara, apalagi para pejabat dapat dirombak setiap waktu, jika untuk kepentingan rakyat secara umum. Tentu dengan catatan tidak bertentangan dengan esensi ajaran Islam. Sebagai instrumen pembaharuan (*instrument of reform*), negara dengan konstitusinya, lembaga-

---

Lihat Maududi, *al-Qanunul Islami wa Turuqu Tanfizihi*, ar-Risalah, Kairo, 1975, hal. 59-65

[66] Lihat Maududi, al-Hukumah al-Islamiyah, *op. cit*., h. 85-92.

[67] Maududi mengutip QS.*al-Hadid* dalam ayat itu dengan 'kekuatan politik'. Untuk jelasnya lihat Maududi, *Nazariyah al-Islam as-Siyasiyah*, op. cit., h. 40. Dan lihat juga Maududi *loc. cit*

[68] Lihat QS *al-Anfal*: 39 dan *at-Taubah* : 33, *al-Maidah*: 44, 45, 47.

lembaga perwakilan, lembaga kehakimannya harus mengabdi kepada rakyat, bukan sebaliknya. Sebab, jika terjadi rakyat harus "menyembah" kepada negara, maka peguasa-penguasa itu pada akhirnya akan menjadi "Fir'aun atau Namrud" modern yang tak kalah jahatnya dengan Fir'aun dan Namrud dalam sejarah klasik.[69]

Untuk menuju terbentuknya suatu Negara berdasarkan ajaran Islam, dan usaha mencapai tujuan dan mempertahankan eksistensinya, diperlukan adanya semangat juang yang tinggi dan ikhlas di kalangan warga negara itu. Semangat juang itu menurut ajaran Islam dikenal dengan sebutan *jihad*.

Para da'i, muballig dan politikus Islam dianjurkan untuk selalu menggelorakan semangat jihad di kalangan kaum Muslim sampai terbentuknya suatu negara yang berdasarkan ajaran Islam. Jika negara sudah terbentuk, pemerintah berkewajiban menyalurkan semangat dan gelora jihad yang membara itu di kalangan warga negara ke arah yang positif yang menguntungkan bagi negara dan rakyat secara keseluruhan, sebagai sarana untuk mempertahankan eksistensi negara dari segala macam ancaman dan sarana untuk mencapai tujuan semaksimal mungkin.

Jihad menurut Maududi tidak mengenal titik dan tak mengenal kata "berhenti". Jihad harus selalu ada pada setiap pribadi muslim. Menurutnya pengertian jihad tidak hanya berarti mengerahkan segala daya dan upaya untuk mencapai tujuan tertentu. Tetapi jihad mencakup usaha dan pertarungan kekuatan baik fisik maupun akal untuk melawan dan menangkal segala rintangan yang menghalangi tegaknya sistem dan syariat Allah di muka bumi.[70]

---

[69] Analisa lebih mendalam dapat dilihat dalam Maududi, al-Mustalahat al-Arba'ah fi Alquran, op. cit. h. 48-55, 59-75. Tujuan Negara seperti yang dikemukakan Maududi itu juga dapat dibandingkan dengan analisis Ahmad Siddiq Abdurrahman yang merumuskan tiga tujuan negara; yaitu menyampaikan agamakepada seluruh umat manusia, *Amar Ma'ruf nahi Munkar*, dan menegakkan syariat Allah di muka bumi. Untuk jelasnya lihat Ahmad Siddiq Abdurrahman, *Al-Bai'ah fi an-Nidami as-Siyasi al-Islami wa Tatbiqatiha fi al-hayati as-Siyasiyah al-Mu'asirah*, *op. cit*., h. 58-63.

[70] Studi tentang jihad secara mendetail dapat ditelaah dalam al-Maududi, *al-Jihad fi Sabilillah*, IIFSO, Kuwait, Cet. II, 1982.

Hamba Allah yang beriman menurut Maududi selalu berjihad dalam empat *front*. Iblis dan Syetan selalu memantau untuk mencari kesempatan menggoda dalam satu front. Syahwat dan ketamakan yang berada dalam diri manusia berada dalam front lain yang selalu siap memperdayakan dirinya sendiri. Orang-orang durhaka yang tak menghiraukan perintah dan larangan agama yang selalu berhubungan dengan hamba Allah dalam segala aspek kehidupan sosial, ekonomi, dan politik berada dalam front ketiga. Sedangkan agama buatan manusia dan sistem sosial, ekonomi dan politik yang dibentuk berdasarkan "pendurhakaan" terhadap Allah dan pemaksaan manusia untuk taat kepada kebatilan berada dalam front keempat.[71] Untuk itu, setiap hamba Allah yang mukmin utamanya negara harus selalu siap terjun ke arena juang, baik berupa perang fisik, perang urat saraf atau perang argumentatif untuk menghadapai empat front tersebut da atas, dalam semua keadaan dan tempat.

Pemikiran Politik Maududi yang Kontroversial

Kritik Terhadap Sejarah Pemerintahan Islam

Maududi termasuk satu di antara para pakar pemikir muslim dari kalangan Suni yang secara tegas berani mengeritik sejarah Pemerintahan Islam berdasarkan analisis yang logis dan kritis. Ia tidak segan-segan menyatakan semua penyelewengan yang telah terjadi dalam Sejarah Pemerintahan Islam dengan sebutan "Jahiliah".[72] Kritikannya tidak hanya terbatas pada penyelewengan yang terjadi dalam sistem pemerintahan dinasti, sejak masa Umayah, Abbasiyah sampai pada sistem pemerintahan Turki Usmani (dinasti Ottoman), tetapi menembus

[71] Maududi mengaitkan pendapatnya itu dengan firman Allah dalam QS *al-Maidah*: 35. Untuk jelasnya lihat Maududi, *al-Hukumah al-Hukumah al-Islamiyah*, *op. cit*., h. 87-88.

[72] Kritik Maududi terhadap penyelewengan politik dengan sebutan Jahiliah itu adalah suatu indikasi dari pemahamannya yang tidak memilah-milah ajaran Islam. Islam menurutnya adalah suatu ajaran yang harus dihayati dalam totalitas kehidupan manusia. Jahiliah menurut mayoritas pemikir muslim sebelumnya adalah perbuatan dan i'tikad yang berkaitan dengan persoalan akidah (tauhid dalam arti sempit).

sampai pada kepemimpinan Usman bin Affan ra, yang ia sebut sebagai awal *"infiltrasi jahiliah"* ke dalam sistem Pemerintahan Islam.[73]

Pertarungan antara Jahiliah dan Islam menurut Maududi terus akan berlangsung sepanjang sejarah. Kemudian, ia membagi tiga macam jahiliah yang selalu bergumul dengan kehidupan manusia, dan selalu mempunyai kekuatan untuk bertarung dengan konsepsi Islam. Ketiga macam jahiliah tersebut ia namakan dengan :

1. Jahiliah murni (*al-Jahiliah al-Mahdah*) yang menyatakan bahwa terciptanya jagad raya ini terjadi secara kebetulan dan berjalan tanpa suatu tujuan. Tidak satu kekuatan pun yang mengatur sistem dan struktur dunia ini dari luar atau dari dalam. Tegasnya tidak ada Tuhan ; jika memang betul ada, Tuhan itu tidak mempunyai arti apa-apa bagi kehidupan manusia. Justru itu, semua peraturan dan hukum yang menyangkut kehidupan manusia – dalam masyarakat yang tegak berdasarkan konsepsi ini- sepenuhnya berada dalam kekuasaan manusia itu sendiri. Dalam konteks ideologi modern jahiliah murni ini kemudian berkembang menjadi paham atau ideologi materialistis.
2. Jahiliah syirik, yang menyatakan bahwa sistem dan struktur alam jagad raya ini diatur oleh Tuhan. Tetapi Tuhan itu tidak hanya satu. Karena konsepsi jahiliah ini tidak diperkuat dengan argumentasi yang kuat, kaum musyrikin tidak pernah sepakat tentang rekaan "tuhan-tuhan" yang dimaksud. Jenis syirik semacam ini tidak pernah lenyap dari kepercayaan manusia sepanjang sejarah. Bahkan menurut Maududi orang-orang yang telah menerima dan beriman terhadap ajaran Rasul pun masih belum mampu melepaskan sepenuhnya dari jenis syirik seperti ini. Kepercayaan terhadap aneka ragam Tuhan itu masih melekat pada sebagian dari mereka. Bahkan kemudian, mereka masih menuhankan para Nabi,

[73] Berbeda dengan mayoritas ulama suni yang selalu mensucikan para sahabat, dengan memahami persoalan yang terjadi di antara mereka sebagai masalah *ijtihadiyah* yang sama-sama dijamin untuk dapat pahala. Lihat al-Maududi, *Mujaz Tarikh ad-Din wa Ihyaihi*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1975, h. 36.

wali, syuhada, salihin dan para raja yang di anugerahi gelar "bayang-bayang Allah di permukan bumi". Mereka berkeyakinan bahwa para nabi, wali, dan salihin tersebut dapat mendatangkan dan menolak bahaya sekaligus bisa membawa manfaat. Masyarakat jahiliah jenis ini menjadikan raja sebagai Tuhan. Biasanya para penguasa selalu bekerja sama dengan kaum agamawan dalam mengambil kebijakan dan tindakan penguasa yang sebetulnya mengelabuhi rakyat.

3. Jahiliah spiritual (*al-Jahiliah ar-Ruhbaniyah*) yang menyatakan wujud alam dan eksistensi manusia sebagai siksaan dan penjara bagi rohani manusia. Semua keperluan dan kelezatan duniawi merupakan penghalang bagi kesucian jiwa manusia. Justru itu, jika manusia ingin suci jiwanya harus menjauhi kelezatan dan kenikmatan duniawi. Pandangan ini membagi sikap hidup manusia pada tiga kelompok. Pertama, mengisolir orang-orang yang baik atau bahkan mereka mengisolisir diri dari kehidupan dan tantangan masyarakat. Mereka memuaskan diri dengan berkontemplasi dan meditasi dengan sang Pencipta demi kesucian jiwanya. Sementara manusia durjana dengan leluasa melakukan perbuatan-perbuatan sesuai dengan hawa nafsunya tanpa adanya kontrol. Kedua, setelah manusia sudah terpilah menjadi dua kelompok dan di antara keduanya tidak terjadi kontak, para penguasa memanfaatkan kesempatan itu untuk terus mempertahankan dan melanggengkan kekuasaannya. Mereka sengaja mendukung filsafat hidup ini demi kekuasaannya. Ketiga, setelah falsafah tersebut gagal dalam usaha perbaikan moral manusia, para pengikutnya mencari-cari alasan untuk menutupi kegagalanya itu. Kemudian mereka ciptakan akidah penghapusan dosa, dengan teologi: bahwa Isa *al-Masih* akan turun, agar manusia tidak putus asa berharap untuk dapat masuk surga di akhirat nanti.[74]

[74] Untuk jelasnya lihat *Ibid*., h. 17-26.

Untuk memperbaiki manusia yang sedang dilanda kebobrokan tiga macam jahiliah itu Allah swt menurut Maududi mengutus para Rasul dengan misi sebagai berikut:

1. Mengadakan revolusi pemikiran untuk membawa umat manusia pada sistem kehidupan yang sempurna. Kehidupan dan sistem nilai yang mempunyai tujuan luhur di dunia dan di akhirat.
2. Membentuk komunitas masyarakat yang telah menghayati akidah Islam secara mendalam untuk berjuang (*jihad*) mengambil alih kekuasaan dari tangan kaum jahili dengan menggunakan sarana yang ada sesuai tingkat kemajuan masyarakat saat itu di bidang teknologi.
3. Menegakkan sistem Pemerintahan Islam dan membuat langkah-langkah untuk dapat merentangkan revolusi Islam ke seluruh penjuru dunia, dengan mendidik rakyat yang berada dalam komunitas muslim untuk sadar berdakwah.[75]

Ketiga misi tersebut telah dilaksanakan oleh Rasulullah dengan sukses selama dua puluh tiga tahun. Kemudian misi tersebut diteruskan oleh Abu Bakar dan Umar ra, sehingga nilai-nilai Islam dapat dihayati dalam semua aspek kehidupan.

Khilafah Rasyidah yang menurut Maududi mempunyai delapan cirri, meliputi khalifah diangkat berdasarkan pemilihan, pemerintahan berdasarkan musyawarah, *baitul mal* menjadi hak milik rakyat secara keseluruhan yang pengaturannya diserahkan kepada khalifah, terjaminnya kebebasan berpendapat, tiadanya diskriminasi di hadapan hukum, pemegang jabatan pemerintahan tidak didasarkan pada *sukuisme*, dan kekuasaan Undang-undang hanya berada di tangan Allah yang pelaksanaannya berada pada kekuasaan lembaga peradilan.[76] Ciri pemerintahan tersebut menurut Maududi merupakan perwakilan sempurna dan menyeluruh dari konsep *nubuwah*, yakni fungsinya bukan hanya menjalankan tatanan negara saja, akan tetapi ia juga

---

[75] *Ibid*., h. 35.

[76] Untuk jelasnya lihat Maududi, *al-Khilafah wa al-Mulk*, Darul Qalam, Kuwait, Cet. I, 1978, h. 49-62.

memerankan kewajiban-kewajiban seorang *mursyid*, guru dan pendidik.

Selanjutnya Maududi menyatakan :

> "….Namun Usman bin Affan ra ketika menggantikan kedudukan Umar, mulai menyimpang dari ciri kebijaksanaan *khilafah Rasyidah*. Sedikit demi sedikit ia mulai menunjuk sanak kerabatnya untuk menduduki jabatan-jabatan penting dan memberikan keistimewaan-keistimewaan lain kepada mereka, yang menyebabkan timbulnya protes rakyat secara umum".[77]

Sejak masa pemerintahan Usman bin Affan RA ini menurut Maududi "jahiliah" menemukan jalan masuk ke dalam sistem Pemerintahan Islam. Kemudian Ali bin Abi Talib, ia yang menggantikan Usman berusaha sekuat kemampuannya untuk membentengi kekuasaan politik Islam dari infiltrasi jahiliah; tetapi ia tidak dapat menahan fitnah yang sudah merasuk ke dalam sistem Pemerintahan Islam. Dengan demikian berakhirlah masa sistem Khilafah sebagai ekspressi dari keteladanan Nabi. Kemudian diganti dengan sistem kerajaan yang tiranis (*Tyrant Kingdom*) yang menurut Maududi ia tegak berdasarkan prinsip jahiliah.[78] Jadi sistem pemerintahan Islam yang betul-betul murni dan belum terjangkit penyakit yang oleh Maududi disebut "jahiliah" itu hanya berjalan pada masa khalifah Abu Bakar dan Umar ra dan beaberapa tahun pada awal khalifah Usman.

Perubahan radikal dari sistem khalifah yang telah dibangun oleh kedua sahabat besar Abu Bakar dan Umar ke sistem kerajaan semakin nyata- terutama setelah tampilnya Mu'awiyah bin Abi Sufyan ra sebagai pendiri dinasti pertama dalam dunia Islam yang ia namakan "Dinasti Umayah". Suatu nama yang

---

[77] *Ibid*., h. 64. Dalam catatan kaki Maududi mengemukakan beberapa fakta histories "kesalahan" Usman dengan mengacu kepada beberapa sumber buku yang keabsahannya tidak diragukan.

[78] Lihat Maududi, al-Khilafah wa al-Mulk, op. cit., h. 36-37. Dalam suatu hadis yang maksudnya diriwayatkan oleh Muslim, Turmuzi, Ibnu Majah dan Syatibi yang menyatakan bahwa Nabi pernah meramal dengan bersabda bahwa Khilafah sepeninggalku tiga puluh tahun, kemudian akan diganti menjadi kerajaan yang tiranis (yang menggigit). Barangkali yang dimaksud Nabi adalah kerajaan yang dipaksakan dan dipertahankan dalam suatu keluarga secara turun-temurun.

menunjukkan jiwa sukuisme jahiliahnya yang kuat yang telah dibasmi oleh Rasul dan sahabat yang menggantikannya.

Setelah berdirinya dinasti Muawiyah setidak-tidaknya delapan sistem pemerintahan khilafah telah dirubah. Kedelapan sistem tersebut meliputi:

1. Pengangkatan khalifah dari sistem pemilihan ke sistem pengangkatan putra mahkota.
2. Pola dan gaya hidup khalifah yang sederhana menjadi pola hidup para Kaisar dan Kisra, yang oleh Maududi disebut "khalifah raja".
3. pengawasan *baitulmal* dari tangan rakyat menjadi monopoli raja dan keluarganya.
4. Kebebasan berpendapat menjadi hilang.
5. Hilangnya kebebasan peradilan.
6. Berakhirnya pemerintahan berdasarkan musyawarah.
7. Munculnya fanatisme kesukuan.
8. Hilangnya kekuasaan hukum.[79]

Perubahan-perubahan tersebut segera diikuti dengan perubahan pandangan hidup yang kemudian merentang pada masuknya filsafat Yunani ke dalam dunia Islam. Hal ini kemudian memunculkan prilaku-prilaku tiga macam "jahiliah"[80] di tengah-tengah masyarakat dengan bersembunyi di belakang ajaran Islam.

Ilmu pengetahuan, seni dan budaya berkembang dengan pesat di atas landasan percampuran antara ajaran Islam dan pemikiran Jahiliah. Akibatnya, menurut Maududi kaum intelektual disibukkan dengan pembahasan masalah-masalah akidah yang kemudian memunculnya ilmu kalam dengan semua alirannya. Dekadensi moral juga ikut berkembang

---

[79] Ini terjadi sejak tampilnya Mu'awiyah bin Abi Sufyan sebagai "khalifah raja" dalam sistem pemerintahan Islam. Sebetulnya ia tampil sebagai penguasa tanpa baiat dari mayoritas rakyat. Selanjutnya ia mengangkat putra mahkota Yazid bin Mu'awiyah sebagai khalifah yang akan menggantikan kedudukannya. Untuk jelasnya lihat Ibnu Kasir, *al-Bidayah wa an-Nihayah*, jilid VIII, h. 132.

[80] Lihat Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaih*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1975, h. 40-41.

dengan menyebarnya seni tari, musik dan lukis di tengah-tengah masyarakat. Maududi heran, atas pandangan Syibli an-Nu'mani dan Sayyid Amir Ali yang menganggap kecemerlangan budaya atas dasar pemikiran jahiliah itu mereka nilai sebagai sumbangan para raja dan khalifah terhadap kebudayaan Islam.[81]

Tetapi walaupun demikian, bukan berarti ajaran Islam sudah hilang sama sekali dari kehidupan masyarakat. Para tokoh ulama dan komunitas muslim selalu ada menghayati ajaran islam secara benar. Ini adalah hasil jerih payah para *mujaddid,* walupun tidak sampai mempunyai pengaruh dominan.

Untuk menjaga kontinuitas dan konsistensi ajaran Islam itu, Allah selalu membangkitkan seorang pembaharu (*mujaddid*) pada setiap ujung seratus tahun, sesuai dengan sabda Rasul saw : "Sesungguhnya Allah mengutus seorang pembaharu yang akan memperbaiki agama umat ini pada setiap ujung seratus tahun".[82]

Tajdid menurut pandangan Maududi adalah mensucikan Islam dari ketiga macam jahiliah itu, dengan usaha menghidupkan kembali semangat menerapkan ajaran Islam yang murni sekuat kemampuan yang ada pada diri mujaddid itu, dengan jalan ijtihad. Kemudian sang mujaddid harus berjuang untuk mengadakan revolusi internasional menuju diakuinya peradaban Islam sebagai peradaban dunia, dan Islam dapat menjadi pemimpin dunia dalam akhlak, pemikiran dan politik.[83]

Kemudian Maududi merumuskan tugas seorang mujaddid itu, sebagai :

---

[81] Lihat *Ibid* ., h. 39. Dalam konteks India, menurut Maududi Islam masuk ke negeri ini pada waktu dunia Islam dilanda penyakit jahiliah. Justru itu menurutnya adat kaum muslimin India masih menampakkan sisa-sisa tradisi jahiliah, sebagai kelanjutan dari warisan dan tradisi asli India pra Islam. Walaupun Islam secara praktis politis dapat menguasai India dalam waktu yang relatif lama, tetapi pemeluk Islam tidak dapat berkembang, karena para penguasa tidak mempunyai semangat dakwah yang tinggi. Untuk jelasnya, lihat Maududi, *Penjarahan Peradaban*, Pustaka ,Bandung, 1988, h. 20-30.

[82] Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan at-Tabrani, al-Hakim dan al-Baihaqi dari Abu Hurairah. Hadis ini dianggap sahih oleh al-Hafid al-'Iraqi, Ibnu Hajar dan Nasiruddin Albani. Lihat Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Jilid IV, h. 109 dan as-Suyuti, *'Awnul Ma'bud*, Jilid XI, h. 396.

[83] Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdidud Din wa Ihyaihi*, *op. cit*., h. 122.

1. Membuat terapi penyakit masyarakat di mana ia hidup dan menganalisa pengaruh "jahiliah" dalam kehidupan masyarakat itu; kemudian ia mempengaruhi masyarakat itu untuk mengikuti pandangan Islam yang benar.
2. Membuat perencanaan pembaharuan dengan menentukan hal-hal yang dianggap rusak, untuk menentukan cara-cara yang lebih efektif dalam mengenyahkan dominasi jahiliah, agar ajaran Islam yang murni mendapatkan pengaruh dalam segala aspek kehidupan.
3. Seorang mujaddid harus dapat mengukur kemampuan dirinya, agar dapat melakukan perencanaan pembaharuannya dengan sebaik mungkin.
4. Usaha untuk mengadakan revolusi teori dan pemikiran menuju pandangan dan moralitas yang sesuai dengan ajaran Islam; dengan memperbaiki sistem pengajaran dan pendidikan, seni, ilmu pengetahuan, teknologi dan kebudayaan islam secara general dapat bangkit lagi.
5. Usaha mengadakan perbaikan yang realistis, dengan membasmi "tradisi jahiliah"[84]serta menanamkan rasa cinta melaksanakan syariat Islam di tengah-tengah masyarakat. Di antaranya, adalah dengan menyalonkan tokoh-tokoh yang salih dan mampu untuk menjadi pemimpin dari fraksi Islam, di parlemen dan lembaga negara yang lain.
6. Berijtihad dalam agama,[85] yakni seorang *mujaddid* harus memahami ajaran Islam secara meneyluruh disertai pemahamannya terhadap keadaan masyarakat dan kemajuan peradabannya pada masa itu. Kemudian ia berusaha untuk mengadakan perubahan-perubahan yang menjamin kelangsungan, jiwa,

---

[84] Maksud Maududi adalah semua tradisi yang tidak mempunyai landasan dari Alquran dan al-Hadis, apalagi tradisi tersebut membawa efek negatif pada akidah atau mu'amalah.

[85] Maududi adalah penggerak ijtihad dan dapat dikatakan sebagai seorang yang anti taklid dan kejumudan. Menurutnya, kerja tajdid pada masa modern ini memerlukan kekuatan ijtihad baru, sebab hanya Alquran dan as-Sunnah yang menjadi acuan untuk mentajdid agama Islam. Ijtihad tersebut menurutnya harus bebas, tanpa terikat dengan pendapat para imam mujtahid masa lalu. Untuk jelasnya lihat Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaihi, loc. cit*.

esensi dan tujuan syariat. Dengan demikian, Islam akan tampil sebagai konsepsi peradaban dunia.

7. Berjuang dan mempertahankannya, yakni melawan semua kekuatan politik yang mau mencabut akar-akar kekuatan Islam. Sebab dengan tercabutnya kekuatan politik tersebut, akan memberikan jalan bagi kebangkitan Islam.
8. Menghidupkan kembali Sistem Pemerintahan Islam, dengan jalan merebut kekuasaan dari tangan "pemerintahan jahiliah". Sistem pemerintahan tersebut dikenal dalam syariat dengan *al-Khilafah 'ala Minhaj an-Nubuwah* (khilafah seperti sistem nubuwah)
9. Usaha untuk mengadakan revolusi internasional, yakni seorang mujaddid tidak hanya cukup mendirikan Pemerintahan Islam pada suatu daerah yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Tetapi ia mempunyai tugas untuk membangkitkan "gerakan internasional" guna menjaga dan menjamin tersebarnya dakwah Islam yang revolusioner ke seluruh permukaan bumi.[86]

Poin kesatu sampai ketiga menurut Maududi merupakan poin utama yang harus dapat dilakukan oleh seorang mujaddid. Sedang poin keempat sampai kesembilan seorang mujaddid tidak harus dapat melaksanakan secara keseluruhan. Ia cukup melakukan satu, dua poin atau lebih untuk dapat dikategorigan sebagai seorang mujaddid. Tetapi ia hanya dapat dikategorikan sebagai mujaddid parsial (*al-mujaddid al-Juzi*). Sebab mujaddid yang paripurna adalah seorang dapat melaksanakan kesembilan poin tersebut di atas secara sempurna sebagai seorang yang mewarisi pangkat kenabian.[87]

---

[86] Lihat *Ibid*., h. 46-47.

[87] Perbedaan antara Nabi dan Mujaddid, adalah Nabi dapat perintah dari Allah melalui wahyu dan ia tahu bahwa dirinya adalah seorang Nabi dengan berdakwah untuk mengakui dirinya sebagai seorang Nabi. Penolakan atau penerimaan terhadap dakwah Rasul mempunyai konsekuensi mukmin atau kafir. Sedangkan mujaddid tidak diperintah langsung oleh Allah swt. Dengan demikian pandangan mujaddid itu bukan lah syariat. Ia baru diketahui sebagai seorang mujaddid setelah wafatnya; berdasarkan penilaian orang terhadap hasil jerih payahnya. Penolakan dan penerimaan terhadap pandangannya tidak berakibat muslim atau kafir.

Setelah menganalisis perjalanan umat Islam sepanjang sejarahnya, Maududi berkesimpulan bahwa sampai kini belum pernah lahir seorang mujaddid yang paripurna. Menurutnya Umar bin Abdul 'Aziz menduduki peringkat paling atas di antara para mujaddid lain yang pernah muncul dalam sejarah Islam. Ia hampir memenuhi syarat untuk menjadi mujaddid yang paripurna, andaikan tidak segera wafat. Maududi sependapat dengan para pemikir muslim lainnya, bahwa mujaddid pertama yang muncul dalam sejarah Islam adalah Umar bin Abdul Aziz.[88]

Pandangan Maududi tentang belum munculnya mujaddid yang paripurna itu erat kaitannya dengan pandangannya yang menyatakan bahwa empat istilah kunci dalam Alquran, yakni *Ilah, Rabb, 'Ibadah* dan *Din* seperti yang telah penulis jelaskan pada pasal A dalam bab ini, telah lenyap dari pemahaman kaum Muslim sejak masuknya anasir-anasir jahiliah ke dalam sistem pemerintah Islam.

Di pihak lain ia meyakini kebenaran petunjuk Rasul dalam Hadis tentang akan munculnya seorang mujaddid dalam setiap abad dalam perjalanan sejarah umat Islam, dalam pengertian mujaddid parsial dan mujaddid paripurna yang sampai kini menurutnya belum juga muncul. Kemudian ia mengaitkan kehadiran mujaddid yang paripurna dengan kepercayaan kaum Muslim terutama dari sekte syiah tentang akan munculnya *Imam Mahdi* sebagai pemimpin kaum Muslim seluruh dunia. Imam Mahdi itu akan tampil sebagai pemerakarsa pembasmian anasir-anasir jahiliah dari kehidupan kaum Muslim.[89]

---

[88] Usaha Umar bin Abdul Aziz yang paling menonjol adalah ingin mengembalikan sistem pemerintahan yang pernah belaku pada masa khalifah rasyidin. Lihat maududi, *Ibid*., h. 55-61. Bandingkan dengan Abdul Muta'al as-Sa'idi, *al-Mujaddidun fi al-Islam*, Haiah 'Ammah lilkuttab, Kairo, 1969. dan lihat Bustami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid ad-Din*, Darud-Dakwah, Kuwait, Cet. I, 1984, h. 42-62.

[89] Beberapa hadis yang menyatakan akan bangkitnya Imam Mahdi banyak ditulis, baik dari kalangan Sunni maupun dari kalangan Syi'ah, tetapi hadis yang oleh para ahli hadis dinyatakan sahih hanya satu, yaitu sabda Rasul "Bagaimana pendapatmu jika Putera Maryam turun dan Imammu (pemimpinmu) muncul dari golongan kamu sendiri" (HR. Bukhari-Muslim). Tentang pandangan Maududi dapat dilihat *Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaihi*, *op. cit*., h. 50-54.

Pemahaman *al-Islam* secara menyeluruh tanpa adanya pemilihan dan harus dilaksanakan dalam semua aspek kehidupan duniawi, dari social, budaya, ekonomi dan politik yang menjadi cirri pemikiran Maududi dapat diketahui dari pandangannya terhadap para mujaddid parsial sepanjang sejarah Islam. Para mujaddid tersebut di nilai "gagal" dalam mengembalikan otoritas Islam dari segala aspek kehidupan, dan mereka juga "kurang berhasil" dalam mengenyahkan anasir-anasir jahiliah dari segala aspek kehidupan.

Imam mazhab Fikih yang empat diakuinya sebagai pembaharu yang cukup berjasa dalam pengembangan hukum Islam pada masa-masa selanjutnya, tapi mereka gagal dalam menegakkan sistem pemerintahan Islam sesuai dengan yang dikehendaki Al-Quran dan Al-Hadis seperti yang pernah berjalan pada masa pemerintahan Rasul di Madinah dan pemerintahan Khulafa ur-Rasyidin sebelum kemasukan anasir-anasir jahiliah.[90]

Imam al-Ghazali (450-505 H) yang kebesarannya sebagai seorang pembaharu diakui oleh hampir semua pemikir muslim tidak lepas dari sorotan Maududi. al-Ghazali menurut Maududi setidak-tidaknya mempunyai tiga kekurangan mendasar. Pertama, kelemahannya dalam ilmu al-Hadis. Kedua, dominannya ilmu logika pada dirinya. Ketiga, kecenderungannya yang mendalam terhadap tasawuf dapat dikatagorikan sebagai *mutatarrif* dalam tasawuf.

Justru itu menurut Maududi Ibnu Taimiyah lebih unggul dibandingkan al-Ghazali dalam kerja pembaharuannya. Ibnu Taimiyah datang menyempurnakan kerja al-Ghazali dalam empat bidang. Pertama, ia mengeritik logika (mantik) dan filsafat Yunani lebih keras lagi dari yang pernah dilakukan oleh al-Ghazali. Kedua, Ibnu Taimiyah mengemukakan dalil dan argumentasi kebenaran akidah hukum Islam lebih dari apa yang pernah dilakukan oleh al-Ghazali. Ketiga, Ibnu Taimiyah tidak

---

[90] Imam Empat itu adalah Hanafi (80-150 H.), Imam Maliki (95-175 H.), Imam Syafi'i (150-204 H.) dan Imam Hambali (164-241H.). Tentang riwayat hidup empat imam mazhab itu dapat dibaca dalam Ahmad as-Sirbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah wa Asarihim fi al-Fiqh al-Islami*, Darul Hilal, Kairo, t. t. Untuk Pandangan Maududi, Lihat *Ibid*, h. 61-63.

hanya anti taklid saja, tetapi ia berpendapat akan kontinuitas ijtihad sejak dari masa Rasul sampai masa-masa selanjutnya. Keempat, ia memerangi *bid'ah*, tradisi syirik, kesesatan akidah dan akhlak sehingga ia mendapatkan musibah yang sangat besar yang mengakibatkan kematiannya. Di samping itu, ia juga mengangkat senjata melawan serangan bangsa Tatar.

Ibnu Taimiyah menurut Maududi dalam bidang kritik dan menangkis serangan filsafat Yunani yang mengancam identitas umat dan kebudayaan Islam lebih hebat dari pada al-Gazali. Menurutnya Ibnu Taimiyah tidak hanya seorang pakar pemikir dan seorang mujtahid, lebih dari itu ia ajuga seorang pejuang dan pahlawan yang berani terjun ke medan laga.[91]

Walaupun Maududi mengagumi Ibnu Taimiyah, bukan berarti ia lepas dari kritikannya. Ibnu Taimiyah menurutnya menyandang kelemahan "tidak diberi kekuatan untuk membangkitkan gerakan politik untuk mengadakan revolusi, guna merebut kekuasaan dari sistem kekuatan jahiliah menjadi sistem pemerintahan yang Islami.[92] Yang menurut Maududi merupakan inti dari kebangkitan Islam.

Justru itulah, ia mengagumi Waliyullah ad-Dahlawi (1110-1176 H/1699-1762 M) lebih dari kekagumannya terhadap Ibnu Taimiyah. Mujaddid India ini menurut Maududi telah mengemukakan dengan tegas bahwa Islam itu adalah agama dan negara dan suatu sistem kehidupan yang lengkap, terutama dalam kitabnya yang berjudul "*Hujjatullah al-Balighah*". Selanjutnya Maududi menyatakan:

> Ia telah berijtihad untuk mengemukakan sistem dengan segala aspek pemikiran, moralitas, hukum dan kebudayaan secara tertib dan terpadu. Inilah hasil karyanya yang melebihi para mujaddid yang muncul sebelumnya…Memang betul mereka juga mengungkapkan konsepsi Islam tersebut, tetapi tidak seorang pun dari mereka yang betul benar memperhatikan sistem pemerintahan Islam dalam arti suatu sistem yang sempurna bagi kehidupan manusia.[93]

---

[91] Lihat *Ibid*., h. 63-79.

[92] *Ibid*., h. 79.

[93] *Ibid*., h. 102.

Untuk itulah ad-Dahlawi menulis suatu buku yang berjudul "*Ijazah al-Khafa*'", yang menjelaskan "perbedaan prinsip antara sistem pemerintahan Islam dan sistem pemerintahan jahiliah…. yang menempatkan seorang mukmin untuk berjihad menegakkan pemerintahan Islam dan mengoyahkan pemerintahan jahiliah yang sedang berkuasa".[94]

Pengaruh pemikiran ad-Dahlawi itu kemudian memancar ke sebagian besar India, melalui murid-murid dan anak-anaknya terutama anaknya yang tertua, Syah Abdul Aziz, pada awal abad ke 13 H/19 M maka unsur pemurnian dalam ajarannya memperoleh tekanan yang lebih besar dari keseluruhan pendekatan keteguhannya, walaupun suatu kecenderungan sufistik yang ortodok tidak pernah sama sekali terasingkan dari padanya. Unsur 'pemurnian' ajaran Islam dari kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik yang tak Islami serta langkah kepada ajaran positif Islam ini yang menjadi semakin kuat di tangan murid dari Syah Abdul Aziz, yakni Sayyid Ahmad dari *Rae Bareli* yang keras yang mengubah aliran pembaharuan ini menjadi suatu gerakan *jihad*. Sayyid Ahmad kemudian bersekutu dengan Syah Ismail.[95] Kedua pemimpin ini pergerakan terakhir ini menurut Maududi hampir menjadi satu dalam jiwa dan praktek. Bahkan menurutnya, gerakan mereka adalah sebagai refleksi dari pembaharuan yang dilancarkan Syah Waliyullah ad-Dahlawi. Kemudian ia merumuskan usaha kedua pemimpin tersebut sebagai berikut:

1. Keduanya memandang bahwa pengaruh gerakan pembaharuan yang dibawa oleh ad-Dahlawi relatif telah banyak mempengaruhi masyarakat dan telah terjadi perubahan radikal dalam prilaku kehidupan mereka yang hampir menyamai perubahan yang terjadi pada masa sahabat.
2. Keduanya siap melancarkan jihad dalam pengertian luas, yang pada waktu itu (awal abad ke-19) India berada dalam kekuasaan Inggris.

---

[94] *Ibid*., h. 105.

[95] Untuk jelasnya, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, Pustaka, Bandung, 1987, h. 294-302.

3. Keduanya mendapatkan kesempatan mendirikan Sistem Pemerintahan seperti sistem yang tak pernah tegak pada masa Abu bakar dan Umar, walaupun, karena situasi dan tantangan yang tidak berimbang dengan kemampuannya, akhirnya keduanya gagal.[96]

Maududi kemudian merumuskan sebab-sebab keagagalan Gerakan Tajdid di India itu sebagai berikut:

1. Titik kelemahan pembaharuan yang telah dilakukan sejak masa Ahmad Sirhindi sampai masa ad-Dahlawi dan para pengikutnya terletak pada keengganan mereka untuk menyerang tasawuf yang menjadi "penyakit" yang paling kronis dalam kehidupan kaum Muslim India.[97]
2. Situasi dan kondisi India pada waktu itu belum siap menerima perubahan radikal seperti yang dikehendaki oleh Sayid Syah Ismail, sebab para pengikut dan tentara kedua pemimpin ini berasal dari berbagai daerah dari seluruh India; yang kemudian berkumpul di Barat daya India sebagai pusat gerakan. Sementara rakyat di sekitar pusat kekuasaan belum memahami sepenuhnya sistem pemerintahan Islam dan tujuannya seperti digembar-gemborkan.
3. Tidak seimbang penemuan ilmiah antara yang terjadi di Eropa dan dunia Islam, khususnya India. Tidak heran, jika Inggris sebagai pendatang dapat menegakkan pemerintahan jahiliahnya pada bumi yang baru diinjaknya. Sementara kaum Muslim tidak dapat menegakkan sistem pemerintahannya sendiri.[98]

---

[96] Zahirnya kedua pemimpin gerakan tersebut gagal tetapi hakikatnya tidak. Sebab menurut Maududi hakikat kesuksesan bagi seorang muslim adalah usaha dan berjuang untuk menegakkan Kalimah Allah dengan ikhlas tanpa pamrih. Dari sisi lain, kedua pemimpin tersebut "sukses". Kegagalan mereka terletak pada hasil dan pengaruh perjuangan mereka, sebab mereka tidak berhasil mengenyahkan "Kekuasaan Jahiliah" dengan menggantikan Sistem Pemerintah Islam. Untuk jelasnya lihat Maududi, *Mujaz Tarikh, op. cit*., h. 109 (dalam catatan kaki).

[97] Para Mujaddid India sejak Ahmad Sirhindi sampai Syah Waliyullah ad-Dahlawi tidak secara radikal menolak tasauf, tetapi mereka memberi arah kehidupan yang lebih islami dan masih menggunakan istilah-istilah yang berkembang di kalangan sufi. Lihat Fazlur Rahman, *Loc. Cit*.,

[98] Lihat Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din, op. cit*. h. 109-118.

Dari kritikan Maududi terhadap sejarah pemerintahan Islam dan gerakan-gerakan pembaharuan seperti yang telah penulis paparkan dalam pasal ini, kiranya wajar jika penulis memberi catatan hal-hal sebagai berikut;

1. Pengertian jahiliah[99] menurut pandangan Maududi adalah segala bentuk penyimpangan dari ajaran Islam, terutama penyimpangan dalam bidang politik. Sebab penyimpangan politik bisa memberi pengaruh yang sangat dalam dan luas dalam segala aspek kehidupan.
2. Titik tekan yang terlalu mementingkan aspek politik dalam analisis historis Maududi terhadap gerakan-gerakan tajdid yang pernah muncul dalam sejarah Islam membawanya kepada kesimpulan "bahwa politik itu adalah segala-galanya" sebagai suatu ukuran atau kriteria keberhasilan atau kegagalan suatu gerakan.
3. Situasi politik India sebagai negara di mana Maududi dilahirkan dan dibesarkan sangat mempengaruhi pemikirannya. Hal ini terbukti dari sejumlah pemikir dan pemimpin gerakan yang ia kagumi dalam sejarah Islam, mayoritas adalah para pemimpin gerakan di India menempati peringkat yang teratas. Padahal kenyataannya, pengaruh pemikiran dan gerakan pembaharuan di India itu tidak banyak diketahui dan dirasakan baik di negara-negara Arab maupun di negara-negara muslim selain India.
4. Keterbatasan literatur yang sampai kepada Maududi dan kelemahan Maududi dalam bahasa selain bahasa Urdu kemungkinan besar menjadi penghalang yang paling utama baginya untuk membaca dan menganalisis beberapa pemikir dan gerakan di luar dunia Arab dan India.

Nasionalisme dan demokrasi

Penolakan Maududi terhadap nasionalisme dan demokrasi dilatarbelakangi kebenciannya terhadap kebudayaan Barat,[100]

---

[99] Pengertian Jahiliah secara rinci, lihat dalam pasal ini juga h. 141 –155.

[100] Untuk mengeritik kebudayaan Barat Maududi menulis buku tersendiri. Lihat Maududi, *Nahwu wa al-Hadarah al-Gharbiyah*, Muassasah ar-Risalah,

dan kekhawatirannya akan dominasi Hindu dalam kancah politik India merdeka yang sedang ia perjuangkan. Sebab umat Hindu di India menduduki peringkat mayoritas, sedangkan kaum Muslim diposisi minoritas. Penerimaan konsep nasiolisme dan demokrasi dalam pengertian Barat sama artinya dengan pelucutan diri kaum Muslim dari kancah politik India. Dalam konteks inilah penulis akan menganalisis penolakan Maududi terhadap nasionalisme dan demokrasi.

Kebudayaan dan peradaban Barat sebagaimana terlihat dalam ideologi politiknya menurut Maududi bersandar pada tiga prinsip, yakni sekularisme, nasionalisme dan demokrasi. Dalam penolakannya terhadap ketiga prinsip tersebut, Maududi menyatakan : Kami ajukan prinsip penyerahan dan ketaatan kepada Allah swt sebagai ganti sekularisme dan prinsip kemanusiaan internasional sebagai ganti nasionalisme sempit, dan kedaulatan Allah dan *khilafah* kaum Muslim sebagai ganti kedaulatan rakyat.[101]

Jadi penolakan Maududi terhadap konsep nasionalisme dan demokrasi erat kaitannya dengan sekularisme yang tidak mempertimbangkan agama bahkan mengisolir agama dari keputusan dan kebijaksanaan politik yang ditentukan oleh apa yang disebut "kedaulatan rakyat".

Berangkat dari pengertian nasionalisme sempit dan kedaulatan rakyat seperti pemahaman Barat itu Maududi menolaknya dengan keras. Dengan ungkapan yang agitatip ia menyatakan:

> Sesungguhnya prinsip nasionalisme sangat bertentangan dengan prinsip Islam. Tepatnya, ia juga bertentangan dengan syariat Allah. Nasionalisme menjadi sumber kerusakan dan kejahatan di dunia ini… kata muslim nasionalis adalah istilah yang sangat aneh. Sebab jika nasionalisme masuk dalam pikiran dan hati kaum Muslim lewat suatu jalan, maka Islam akan keluar lewat jalan lain.[102]

Beirut, Cet. II, 1979, dan lihat juga Muhammad Imarah, *Abul A'la al-Maududi wa as-Sahwah al-Islamiyah*, t.t., h. 127-165.

[101] Maududi, *al-Islam wa al-Madaniyah al-Hadisah*, Darul Ansar, Kairo, 1981, h. 135.

[102] Maududi, *al-Ummah al-Islamiyah wa Qadiyah al-Qaumiyah*, Darul Ansar, Kairo, 1981, h. 153.

Selanjutnya ia mengatakan :

> "…. Seorang muslim yang menginginkan dirinya tetap sebagai seorang muslim harus meyakini kesesatan nasionalisme-nasionalisme lain, hubungan darah dan tanah tidak mempunyai arti apa-apa dalam Islam. Islam dan nasionalisme dari sisi esensi dan tujuannya bertentangan dengan Islam. Komunitas muslim itu 'partai' (*hizb*) bukan 'nasionalisme'. Alquran membagi manusia di dunia ini kepada dua kelompok, yang satu bernama partai Allah (*Hizbullah*) yang kedua bernama 'partai Syetan' (*Hizbusy Syaitan*). Satu diantara ciri dari "Negara Islam" yang membedakan dengan yang lain adalah tegaknya Negara Islam sebagai negara ideologi yang tidak memberi tempat kepada nasionalisme. Andaikan di sana ada musuh dakwah Islam setelah *kufr* dan *syirik,* maka itu syetan ras dan syetan tanah air".[103]

Dari ungkapan Maududi di atas, jelaslah bahwa ia sangat anti "nasionaslime". Bahkan kebenciannya itu, sudah dapat dikatakan melampaui batas, sebab ia berani menggunakan terminologi "akidah" seperti kata *kufr, syirik* dan keluar dari Islam (murtad) bagi mereka yang mendukung nasionalisme. Padahal terminologi akidah tersebut semestinya digunakan bagi pembahasan rukun-rukun agama yang sudah disepakati para ulama. Sedangkan nasionalisme bukan termasuk bahasan pokok agama, tetapi masuk dalam bahasan "Sosial Politik" yang dalam Islam dikenal dengan persoalan cabang (*furu'iyah*) yang mempunyai standar nilai bahaya dan manfaat atau salah-benar, bagaimana pun tajamnya perbedaan pendapat antara yang satu dengan yang lain.

Ungkapan kebencian dengan gaya agitatif yang senada dengan ungkapan yang penulis kutip di atas masih banyak dijumpai dalam tulisan-tulisannya dalam berbagai judul buku. Diantaranya Maududi menulis ;

> Saya katakan terus terang kepada segenap kaum Muslim bahwa demokrasi, nasionalisme dan sekularisme itu bertentangan dengan agama dan akidah yang anda peluk… Sesungguhnya Islam yang anda yakini sepenuhnya, dan atas dasar itu anda diberi gelar kaum Muslim, sangat bertentangan dengan isme-isme terlaknat tersebut. Islam sangat menentang esensi dan memerangi prinsip dasarnya, bahkan Islam

[103]Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah wa Qadiyah al-Qaumiyah,*

> memerangi semua bagian-bahgiannya. Bagaimanapun keduanya tiada kesatuan dan tidak akan dapat bersatu, sebab keduanya berada dalam sisi yang sangat kontradiksi. Di manapun isme-isme ini berada kami anggap di situ tidak ada Islam. Jika di situ ada Islam, maka isme-isme tersebut tidak akan mendapatkan tempat.[104]

Ungkapan Maududi yang cukup keras dalam mempertentangkan Islam dengan nasionalisme dan demokrasi, jika kita lepaskan dari situasi dan kondisi sosial politik India pada waktu itu, akan keliru dalam memahami pemikiran politiknya ; bahkan akan dapat menyesatkan para pembaca karya-karyanya.[105] Untuk itulah penulis akan mengaitkan situasi sosial politik India ketika pemikiran politik yang cukup "keras" itu dilontarkan ke publik.

Maududi melontarkan pemikiran politiknya, terutama yang berkaitan dengan nasionalisme dan demokrasi antara 1937 – 1941. Pada tahun-tahun itu di India sedang hangat-hangatnya perjuangan yang terkenal dengan "Revolusi Demokrasi Nasional" untuk mendapatkan kemerdekaan dari penjajah Inggris. Partai Kongres Nasional India yang didominasi orang-orang Hindu menjadi pelopor pergerakan itu. Tujuan pergerakan adalah ingin merebut kemerdekaan India yang bersatu atas dasar nasionalisme, sebab India adalah satu negara yang mempunyai kesamaan ras (bangsa). Partai tersebut menganggap sekularisme sebagai pilihan yang paling tepat sebagai dasar negara India merdeka yang mempunyai bermacam-macam agama. Anggota partai terbuka bagi seluruh rakyat India tanpa memperhatikan agama mereka masing-masing. Sebab menurut pandangan mereka kesatuan tanah dan kesatuan ras dapat didirikan negara kesatuan tanpa membedakan agama, kebudayaan dan adat-istiadat.

Untuk menghadapi kampanye partai kongres yang telah banyak menarik simpati kaum Muslim India itu, Ali Jinnah[106]

---

[104] Maududi, *al-Islam wa al-Madaniyah al-Hadisah, op. cit.*, h. 41-42.

[105] Di antaranya adalah Ahmad Syafi'i Ma'arif yang menganggap Maududi anti nasionalisme dan demokrasi. Lihat *Aspirasi Umat Islam di Indonesia*, h.

[106] "nasionalisme budaya" yang dilontarkan Ali Jinnah hanya beranggapan Islam sebagai warisan kebudayaan dan sumber identitas nasional, bukan sebagai teladan pedoman hidup yang seharusnya diamalkan. Nasionalisme

dengan Liga Muslimnya dan Maududi dengan Jama'at-islami menentang kampanye nasionalisme kongres itu. Mereka menolak nasionalisme dalam pengertian "kesatuan negara" tanpa memperhatikan perbedaaan agama, budaya dan tradisi bangsa. Islam dan Hindu menurut mereka tidak dapat bersatu dalam satu negara. Sebab Islam dan Hindu mempunyai ajaran yang sangat kontradiktif, dan ekspresi kedua ajaran agama tersebut telah mentradisi dalam kehidupan masyarakat India. Kemudian mereka mengajukan konsep umat Hindu itu adalah satu bangsa, dan kaum Muslim India itu adalah satu bangsa. Jadi di India menurut mereka terdapat dua bangsa yang dominan, Hindu dan Islam. Konsep Ali Jinnah dan Maududi ini kemudian dikenal dengan "Nasionalisme budaya" sebagai lawan dari Nasionalisme bangsa" dalam konteks India.[107]

Sementara itu "Nasionalisme" yang menjadi asas Partai Kongres, berjuang untuk memperoleh kemerdekaan India yang mempunyai tiga ciri utama. Pertama tegaknya negara nasional (*National State*) dalam arti mengakui semua rakyat India sebagai satu bangsa; serta menolak terbaginya rakyat India menjadi "beberapa bangsa". Kedua, negara demokrasi (*Democratic State*) dalam arti mengakui hak-hak dan kewajiban semua rakyat India dengan berpedoman kepada mayoritas suara dalam mengambil kebijaksanaan dan keputusan politik. Ketiga, Negara sekuler (*Secular State*) dalam arti negara tidak mencampuri dan tidak

---

macam ini juga ditentang oleh Maududi. Sebab gagasan tersebut menurutnya berjiwa sekuler. Sedang "Nasionalisme Islam" yang ia usulkan adalah Islam sebagai pedoman hidup secara totalitas di samping sebagai identitas nasional. Jadi sejak semula sudah terdapat perbedaan pandangan antara Maududi dan Jinnah. Tapi keduanya sepakat bahwa kaum Muslim India harus mendapatkan kekuasaan politik tersendiri yang terpisah dari mayoritas Hindu. Untuk jelasnya lihat Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, Mizan, Bandung, Cet. I, 1984, h. 182-191.

[107] Maududi pada mulanya memang menentang didirikannya negara Pakistan, karena kecurigaannya terhadap tokoh-tokoh Liga Muslim yang berpandangan sekuler dan memperoleh pendidikan Barat. Bahkan pada awal terjun ke gelanggang politik ia dikenal sebagai seorang Nasionalis India yang keras.

mengakui agama tertentu bagi negara India yang mempunyai rakyat dengan aneka ragam agama.[108]

Menanggapi tujuan Partai Kongres itu, Maududi menyatakan:

> Kewajiban kita sekarang untuk lebih jeli memandang model negara ini, sebagai muslim, mungkinkah kita menjadikan negara model itu sebagai tujuan kita ? Sebagai muslim dapatkah kita hidup dalam negara itu ? Bolehkah kita ikut berpartisipasi berjihad dan berjuang untuk mendirikan negara seperti itu ?.[109]

Pertanyaan-pertanyaan ini menunjukan bahwa Maududi tidak dapat menerima tujuan Partai Kongres itu, seperti kritikan-kritikan tajam yang pernah ia lontarkan, yang sebagian telah penulis kutip dalam pasal ini. Pandangan politik Maududi membuat para pengagumnya salah paham.

Itu bukan berarti ia menentang perjuangan kemerdekaan India; yang ia tentang hanyalah asas perjuangan Partai Kongres yang menginginkan tercapainya negara kesatuan India yang merdeka berdasarkan "nasionalisme bangsa" berpegang teguh pada sekularisme. Hal itu dapat diketahui dari ungkapan Maududi :

> Tidak mungkin kita bermusuhan dengan Partai Kongres, sebagai rakyat India tujuan kita sama, yakni ingin mencapai kemerdekaan. Kita akan bekerja sama dalam tujuan kemerdekaan itu. Tetapi sekarang kita tetap berpisah, sebab kita masih membutuhkan kekuatan akhlak dan sistem kemasyarakatan untuk menjaga kepentingan dan identitas kita sebagai muslim…. Perasaan dan emosi kita akan bersama Partai Kongres untuk mencapai tujuan nasional kita bersama.[110]

Dan bandingkan ungkapan Maududi pada buku lain, ia menulis :

> Terlalu jelas dari analisis ilmiah dan dari kenyataan, bahwa gerakan "nasionalisme dan tanah air" di India tidak mempunyai titik persamaan dengan kita. Bahkan bertolak belakang; sebab kematian kita berarti kehidupan gerakan itu. Sedikitpun tidak ada titik temu, baik dalam asas perjuangan maupun dalam tujuan dan sistem kerja. Memang perbedaan

[108] Lihat Muhammad 'Amarah, *al-Maududi wa as-Sahwah al-Islamiyah, op. cit.*, h. 281.

[109] Maududi, *al-Ummah al-Islamiyah wa Qadiyah al-Qaumiyah, op. cit.*, h. 84-86.

[110] Maududi, *al-Muslimun wa as-Sira' as-Siyasi ar-Rahin*, Darul Ansar, Kairo, Cet. I, 1981, h. 54.

itu terdapat dalam segala segi, tidak mungkin kita sampai pada titik temu.

Jika dipahami selintas, kedua ungkapan Maududi di atas itu saling bertentangan dan tidak konsisten. Kemudian, betulkah Maududi anti prinsip-prinsip nasionalisme? hal itu karena bertentangan dengan Islam. Atau kebencian Maududi terhadap nasionalisme itu, karena kondisi khusus kaum Muslim India waktu itu? Penulis berani menyatakan bahwa kebencian Maududi terhadap nasionalisme itu bukan karena prinsip, apalagi karena prinsip ajaran Islam. Kebencian dan penolakannya itu karena "keyakinan dan pandangan politiknya" bahwa nasionalisme dalam pengertian Barat itu akan mengancam kehidupan kaum Muslim India pada waktu itu.

Persentase kaum Muslim yang hanya berjumlah delapan puluh juta dari keseluruhan penduduk yang berjumlah sekitar dua ratus delapan puluh juta, sekitar tiga puluh persen dari keseluruhan penduduk yang mayoritas Hindu, maka nasionalisme berarti tampilnya kaum mayoritas ke tampuk pimpinan politik, sesuai prinsip demokrasi. Keadaan demikian menurut Maududi tidak menguntungkan kaum Muslim India. Sebab mayoritas Hindu menurutnya sama sekali berbeda dengan jenis mayoritas di negara-negara demokrasi lainnya. Sebab perbedaan di negara-negara tersebut hanya berkisar pada persoalan yang bukan prinsip; yang memungkinkan berbaliknya mayoitas menjadi minoritas atau sebaliknya. Sedangkan perbedaan antara kaum Muslim dan umat Hindu di India adalah "perbedaan prinsip" yang tidak memungkinkan yang minoritas menjadi mayoritas. Keadaan kaum Muslim India seperti itu yang sangat memprihatinkan Maududi, jika negara selalu dikendalikan oleh orang-orang Hindu.

Maududi membedakan "nasionalisme politik" berdasarkan kesatuan negara dan tanah air tanpa memperhatikan kesatuan budaya, dengan "nasionalisme budaya" yang menjadikan akar kesatuan budaya sebagai dasar dan ciri identitas nasional. Ia menolak "nasionalisme" jenis pertama karena hal itu akan menjadikan India bersatu yang secara politik akan selalu dominasi

mayoritas Hindu. Untuk itulah Maududi Mengkampanyekan "nasionalisme" jenis kedua, sebab menurutnya, kaum Muslim India mempunyai ciri, identitas yang berbeda dengan tradisi dan budaya umat Hindu. Untuk itulah, menurut Maududi sewajarnyalah, jika kaum Muslim mempunyai kemerdekaan atau otonomi politik untuk mempertahankan cirri dan identitas budaya mereka.

Penolakan Maududi terhadap "nasionalisme" jenis pertama adalah untuk menjaga kelestarian syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Hal itu dapat penulis ketahui dari ungkapan Maududi :

> Teori nasionalisme yang disuguhkan Barat kepada kita adalah teori tanah air tanpa agama, yang jika bertemu dengan prinsip "nasionalisme" akan menjadikan kaum Muslim kehilangan hak-hak mereka, sebab dua pertiga penduduk India beragama Hindu. Justru itu nasionalisme itu akan mengantarkan kita pada dua pilihan : murtad dari Islam yang selama ini kita peluk untuk mengikuti agama baru, atau kita hidup dalam "negara kafir".[111]

Lebih tegas lagi Maududi menyatakan :

> Kita(kaum Muslim) adalah umat yang merdeka, kehidupan dan aturan kemasyarakatan kita mempunyai keistimewaan tersendiri. Antara kita dan umat yang mewakili mayoritas terdapat perbedaan asasi dan prinsipil. Prinsip moral dan budaya mereka berbeda dengan prinsip kita. Selama perbedaan ini ada, tidak mungkin kita menjadi satu umat. Titik temu yang menjadikan kita mempunyai kepentingan yang sama akan segera ditelan perbedaan yang menyolok, baik dalam pandangan, tujuan maupun dalam prinsip dan sistem kerja.[112]

Jadi penolakan Maududi terhadap "Nasionalisme Politik", karena kondisi budaya dan agama rakyat India tidak memungkinkan untuk itu. Menurutnya India harus mengembangkan dan mempraktikkan "Nasionalisme Budaya", yang menjadikan tradisi, pandangan hidup dan agama sebagai ciri identitas negara dan bangsa. Sedangkan "Nasionalisme Politik" menjadikan keastuan geografis dan ras sebagai dasar ikatan nasional. Untuk

---

[111]Maududi, *Waqi' al-Muslimin wa Sabil an-Nuhudi bihim*, Muassah ar-Risalah, Beirut, 1975, h. 152-153.

[112]Maududi, *al-Muslimun wa as-Sira' as-Siyasi ar-Rahim, op. cit.*, h. 110.

itu menurut Maududi "Nasional Politik" dalam kontek india tidak bisa diterima. Dengan demikian, ia memandang adanya "Nasionalisme Budaya" di India; yakni nasionalisme Islam dan nasionalisme Hindu, yang masing-masing perlu mendapatkan pengakuan.

Sebagai kelanjutan dari penolakan Maududi terhadap "Nasionalisme Politik", ia juga menolak demokrasi dalam pengertian semua kekuasaan dan kebijaksanaan politik, mutlak berada di tangan rakyat. Jika terjadi perbedaan pandangan, maka suara mayoritas yang menjadi landasan kebijaksanaan.

Maududi mengemukakan alasan penolakannya terhadap demokrasi dengan menyatakan : "Pengertian demokrasi dalam peradaban modern adalah kedaulatan rakyat ,… rakyat mempunyai kekuasaan mutlak dalam membuat undang-undang dan Kodifikasi Hukum".[113] Sementara Islam walaupun memberikan kekuasaan kepada rakyat (umat), dalam pembuatan undang-undang dan Kodifikasi Hukum, masih terikat dan dibatasi oleh pedoman pokok. Pertama, Islam tidak memberikan kekuasaan mutlak kepada umat, kekuasaannya hanya terbatas pada segala sesuatu yang tidak ada ketentuan yang pasti dalam Al-Quran dan As-Sunah. Kedua, kedaulatan rakyat itu adalah sebagai refleksi dari khalifah Allah di atas bumi.

Jadi prinsip penolakan Maududi terhadap demokrasi, karena demokrasi Barat itu cenderung untuk neteral agama, sementara Islam meletakkan hukum-hukum Allah sebagai poros kekuasaan yanag tidak boleh dilangkahi oleh lembaga dengan kekuatan manapun. Untuk jelasnya penulis kutipkan pandangan Maududi tentang demokrasi, ia menyatakan :

> Saya sepakat dengan kedaulatan rakyat dalam lingkup kedaulatan Allah… tetapi lingkup kedaulatan Allah itu tidak seperti lembaga gereja atau kepasturan atau hak-hak raja Tuhan *(Devine Rights of Kings)*, sebab kedaulatan ini menurut Alquran bukanlah hak perorangan, keluarga, atau kelas tertentu. Kedaulatan itu adalah hak komunitas muslim yang

[113]Maududi, *al-Islam wa al-Madaniyyah al-Hadisah, op. cit*., h. 28-29.

> meyakini "kekuasaan mutlak Allah", inilah yang menjadikan "Sistem Pemerintahan Islam" itu berjiwa demokratis.[114]

Ketika berbicara tentang sistem Pemerintahan Islam, Maududi kesulitan untuk mencari istilah yang cocok dengan pandangannya, terutama yanag berkaitan dengan jiwa demokratis dalam sistem Pemerintahan Islam, dengan menyatakan :

> "Sistem pemerintahan Islam itu bukan demokrasi…jika anda memperkenankan diri saya untuk mengemukakan istilah baru, saya akan memilih istilah theo-demokrasi, sebab di dalamnya terdapat kedaulatan Tuhan dan kedaulatan rakyat yang terbatas. Dari sisi ini sistem Pemerintahan Islam dapat dikatakan demokrasi dalam batas nas-nas Tuhan".[115]

Jadi penolakan Maududi terhadap demokrasi erat kaitannya dengan kondisi India yang didominasi Hindu. Hal ini dapat penulis ketahui dari ungkapan Maududi :

> "Sebetulnya demokrasi yang benar adalah kebebasan rakyat untuk membuat undang-undang dan menerapkannya sesuai dengan keinginan rakyat itu. Dalam kondisi India, kaum Muslim akan kehilangan kedaulatan mereka. Justru itu demokrasi di sini akan menjadi demokrasi bagi mayoritas Hindu ; dan bukan demokrasi bagi kaum Muslim.[116]

Inilah pandangan Maududi tentang nasionalisme dan demokrasi, yang jika ungkapan-ungkapannya yang cukup keras itu dilepaskan dari konteks India pada waktu itu akan menyeret para pembacanya pada "kesalahan fatal" dalam memahami pandangan politik Maududi.

Jahiliah dan Tafkir

Sepanjang pengetahuan penulis Maududi adalah seorang pemikir pertama dari kalangan Suni[117] yang menyatakan

---

[114] Maududi, *Tadwin ad-Dustur al-Islami, op. cit*., h. 24-25. Lihat juga *al-Islam wal-Madaniyah, op. cit*., h. 36-38.

[115] Maududi, *Nazariyatul Islam as-Siyasiyah, op. cit*., h. 33-34.

[116] Maududi, *al-Ummah al-Islamiyah wa Qadiyah al-Qawmiyah, op. cit*., h. 95.

[117] Pemikiran Maududi ini kemudian diikuti oleh pemikir Suni dari Mesir Sayyid Qutub. Lihat Sayyid Qutub, *Ma'alimun fi at-Tariq*, Darusy-Syuruq, Kairo, 1981. Dan dari kalangan Syi'ah adalah Ali Syariati, walaupun tidak sejelas yang dikemukakan Maududi. Lihat Syariati, *Sosiologi Islam*, Ananda, Yogyakarta, 1982.

kenyataan dan keadaan kaum muslimin pada masa modern ini dengan cap "jahiliah"[118] dan dihukumi "kafir". Kembalinya masyarakat Islam ke jahiliah itu menurutnya disebabkan dua faktor dominan. Pertama, "jahiliah pendatang" dari imperalis Barat, yang pengaruhnya masuk ke dalam dunia Islam bersamaan dengan datangnya kolonialis Barat untuk menguasai negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam. Kedua, "jahiliah warisan" dari perjalanan sejarah Islam. Jahiliah tersebut menurut Maududi telah masuk ke dalam khazanah intelektual kaum Muslim sejak masa khalifah Usman bin Affan

[118]Umumnya Ulama dari kalangan Suni menolak keras pendapat sekte khawarij yang menyatakan *kafir* bagi orang-orang yang tenggelam daolam dosa besar. Untuk itu mereka tidak berani memberi cap jahiliah dalam pengertian *murtad* atau keluar dari Islam. Mereka menyandarkan pendapatnya itu pada Qs an-Nisa' : 93-94. dan pada hadis yang diriwayatkan Usamah bin Zaid ra "Ia berkata : Rasulullah mengutus kami dalam suatu pasukan (saryah), maka ketika kami sampai di daerah Huruqat dekat Juhaiyah saya menemukan seseorang, kemudian berkata *La ilaha Illallah* maka saya tusuk dia. Peristiwa itu mendatangkan keraguan di hati, kemudian saya ceritakan peristiwa itu kepada Rasulullah saw. Beliau balik bertanya, apakah anda membunuh seseorang yang mengatakan *La ilaha Illallah* ? Saya jawab, orang itu mengatakan syahadat itu karena takut pada senjata. Rasullullah bertanya lagi, kenapa anda tidak membelah dadanya hingga anda tahu, apakah ia betul dalam perkataannya atau tidak ? Rasullullah selalu mengulangi pertanyaan itu, sehingga aku mengharapkan untuk masuk Islam lagi pada waktu itu. (H.R. Muslim, Abu Dawud, Ibnu Majah dan Ibnu Hambal)
Ulama Suni juga menolak pendapat sekte Syiah Imamiyah yang menyatakan Kepemimpinan *(al-Ushul)* yaitu kekuasaan tertinggi dalam negara termasuk bagian dari pokok dan rukun agama. Kalangan Suni berpendapat itu termasuk cabang (*al-furu'*) dari agama, bukan *aqidah* rukun agama. Jadi perbedaan pendapat dalam masalah *furu'* berkonsekuensi benar atau salah ; sama sekali tidak berkonsekuensi *iman* atau *kafir.* Pemerintah diktator dan perebutan kekuasaan yang inkonstitusional itu berarti perampasan terhadap kepemimpinan yang sah yang tak dapat diterima oleh ajaran Islam, bahkan Islam menyerukan untuk mengenyahkan kepemimpinan seperti itu. Tetapi, bukan berarti orang atau rakyat yang berada dalam kekuasaan diktator itu berarti jahiliah dan kafir. Sebab kepemimpinan tersebut hanya melanggar masalah *furu'* bukan rukun dan pokok agama. Untuk jelasnya lihat Muhmmad 'Imarah, *Abul A'la al-Maududi wa as-Sahwah al-Islamiyah, op. cit*., h. 78-80, dan lihat juga al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Sabih, Kairo, t.t., h. 134, lihat juga Jurjani, *Syarh al-Mawaqif*, Darut-Turas, Kairo, 1311 H., jilid III, h. 261, Lihat juga Juwaini, *al-Irsyad*, t. p. Kairo, 1950, h. 410, lihat juga Ibnu Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyah*, jilid I, Darut-Turas, kairo, 1962, h. 70-72, dan lihat Ibnu khaldun, *al-Muqaddimah*, Darusy-Sya'ab, Kairo, 1322, h. 168.

ra. Infiltrasi jahiliah itu terus berkembang sejak masa dinasti Umayyah, Abbasiyah dan dinasti Mamluk. Kemudian jahiliah warisan ini bergabung dengan jahiliah yang datang dari budaya Barat. Cap jahiliah ini dapat berkembang menjadi kafir, [119] setelah negara menjadikan sistem kehidupan dan aturan-aturan kemasyarakatan "Barat Modern" sebagai hukum negara yang berlaku di tengah-tengah kaum Muslim.[120]

Budaya Barat yang telah menguasai dunia Islam khusus-nya India dipandang oleh Maududi sebagai musuh dan peng-halang utama bagi kebangkitan Islam. Kebenciannya terhadap kebudayaan Barat bukan karena dorongan sukuisme, nasio-

[119]Ibnu Taimiyah yang hidup di bawah cengkeraman dinasti Mamluk dan menyaksikan langsung penyelewengan dinasti ini dari syariat Islam dengan menjadikan hukum *Elyasah* yang dihimpun oleh Jengis Khan (1167-1227) sebagai sumber hukum negara; dan dinasti inilah yang mengawali pemebntukan lembaga pengadilan ganda; Pengadilan Agama dan Pengadilan *Elyasah. Y*ang pertama menangani sengketa yang terjadi dalam masalah *al-Ahwal as-Syakhsiyah*, sedang kedua menangani problem-problem yang terjadi dalam masalah yang berkaitan dengan urusan kenegaraan dan kemasyarakatan. Walupun demikian Ibnu Taimiyah yang dikenal paling berani mengungkapkan pendapatnya tidak menghukumi dinasti dan rakyatnya dengan "jahiliah" dan 'kufr'. Bahkan Ibnu Taimiyah ikut angkat senjata dalam menghadapi serangan bangsa Tartar di belakang para sultan dinasti Mamluk. Untuk lebih jelasnya lihat Muhammad 'Imarah, *op. cit*., h. 82-83. Tentang fatwa Ibnu Taimiyah terhadap kebaikan-kebaikan dinasti Mamluk dapat dibaca dalam Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Jilid IV, Darut Turas, Kairo, 1965, h. 345-347.

[120]Menurut Maududi, negara pertama yang menghapus syariat Islam dalam kehidupan bernegara adalah India (dalam kontek kehidupan modern). Yakni setelah Inggris dapat mencengkeramkan kekuasaan sepenuhnya terhadap India pada pertengahan abad kesembilan belas. Lingkup syariat Islam hanya terbatas pada *al-Ahwal asy-Syakhsiyah*, sedangkan yang lain diganti dengan hukum positif. Kemudian diikuti oleh Mesir dengan menggunakan hukum Prancis 1884. Al-Bania dan Turki malah lebih berani lagi untuk mengumumkan bahwa negara berdasarkan sekularisme, tanpa memperhatikan agama. Hukum Islam yang pada mulanya berlaku di kedua negara itu kemudian dengan hukum Itali dan Swiss. Sampai pada waktu itu, diantara beberapa negara Islam yang masih memberlakukan syariat Islam secara resmi tinggal Arab Saudi dan Afganistan, walaupun syariat Islam yang berlaku di kedua negara tersebut menurut Maududi tidak punya ruh. Sekarang Pakistan, Iran, dan Sudan secara resmi memberlakukan syariat Islam; sedang Mesir masih dalam proses. Untuk jelasnya lihat Maududi, *al-Qanun al-Islami wwa Turuqu Tanfizihi*, ar-Risalah, Kairo, 1975, h. 9. dan lihat juga Abdul Hamid Mutawalli, *Azmah al-Fikr as-Siyasi al-Islami fi al-'Asri al-Hadis*, al-Ma'arif, Alexandria, Cet. II, 1985, h. 20-32.

nalisme sempit dan perbedaan agama ; tetapi karena antara budaya Islam dan budaya Barat terdapat kesenjangan yang terlalu jauh, bahkan dapat dikatakan bertentangan dalam tata nilai, konsepsi manusia terhadap alam dalam kehidupan, kedudukan manusia di dunia, hubungan agama dengan negara dan lain-lain. Justru itu cukup beralasan jika Maududi memandang masa dominannya budaya Barat sebagai "masa jahiliah murni, jahiliah modern, dan jahiliah yang berkedok kemajuan".[121]

Revolusi industri dan kebangkitan budaya di Eropa menurut Maududi adalah warisan dan kepanjangan dari "jahiliah syirik" Yunani. Eropa menurut Maududi adalah warisan dan kepan-jangan dari "jahiliah syirik" Yunani. Manusia Eropa modern adalah pelanjut jahiliah syirik walaupun mereka sangat mate-rialistis. Seakan-akan selogan kehidupan mereka seperti dalam firman Allah :

> "Kehidupan kita di dunia ini tidak ada lain kecuali mati dan hidup dan kita akan dibangkitkan".[122]

Tentang kehidupan masyarakat Eropa Maududi menyatakan:

> Walaupun orang-orang Eropa tidak semuanya mengingkari wujud Allah dan hari kiamat, tetapi esensi dan ruh yang berlaku dalam kebudayaan dan peradaban mereka "menentang dan ingkar" terhadap zat Allah dan hari kemudian… ilmu pengetahuan dibahas sesuai dengan prinsip materialistis. Jika anda membaca buku-buku ilmiah yang membawa watak sekularisme…anda tidak akan menemukan arah dan petunjuk akan adanya Pencipta di balik materi yang dibahas itu.[123]

Jadi pembahasan ilmu pengetahuan di Eropa, terutama yang berkaitan dengan alam semesta ini mengarahkan manusia untuk netral agama, bahkan anti agama. Ilmu pengetahuan tersebut dibahas sedemikian rupa untuk mencetak manusia yang percaya pada diri sendiri; kemudian merentang dan menjadikan manusia "menuhankan" diri sendiri. Keadaan ini, dalam jangka panjang akan menjadikan manusia memusuhi manusia lain, bahkan yang satu makan manusia yang lain; seperti binatang

---

[121] Maududi, *al-hukumah al-Islamiyah, op. cit.*, h. 113.
[122] Lihat Qs al-An'am : 29.
[123] Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaihi, op. cit.*, h. 15-16.

buas yang kelaparan. Jika tidak demikian, minimal manusia yang satu "menuhankan" manusia yang lain.

Kebudayaan Barat itu dapat menjarah dunia Islam hampir dalam semua aspek kehidupan manurut Maududi sebagai akibat dari "kemerosotan" dunia Islam. Untuk itu ia menegaskan:

> Jangan anda kira bahwa perubahan besar ini hanya karena gelombang masa modern, akar penyebab perubahan ini sebetulnya telah terjadi sejak beberapa abad yang lalu… perubahan yang menimpa kita adalah sebagai akibat logis dari kemerosotan kita dalam bidang agama, moral dan intelektual dari sejarah yang kita warisi.[124]

Kemerosotan budaya di dunia Islam itu memberi kesempatan bagi Barat untuk menjarah dunia Islam, sebelum munculnya pembaharuan sebagai kelanjutan interaksi intelektual antara para pemikir di kalangan kaum Muslim sendiri.[125]

Kemerosotan budaya dan tampilnya budaya Barat di tengah-tengah kaum Muslim itu yang oleh Maududi dicap sebagai dominannya 'budaya jahiliah' yang akan mengakibatkan 'kekafiran' [126] Istilah budaya jahiliah dan kekafiran masyarakat dan negara yang didominasi kebudayaan Barat dan sisa-sisa

---

[124]Maududi, *al-hukumah al-Islamiyah, op. cit*., h. 42, dan *Waqi al-Muslimin wa Sabil an-Nuhudi bihim*, *op. cit*., h. 129.

[125]Tentang intennya interaksi intelektual di kalangan kaum Muslim tanpa harus ada pengaruh dari luar dapat kita telusuri pada pembaharuan yang dilancarkan oleh Umar bin Abdul Aziz, Imam mazhab Fikih yang empat dan Muhammad bin Abdul Wahab. Untuk lebih jelasnya lihat Maududi, *Mujaz tarikh Tajdid ad-Din*, dan lihat Fazlur Rahman, Islam, lihat juga Abdul Muta'al as-Sa'adi, *al-Mujaddidun fi al-Islam*.

[126]Yang dimaksud dengan pengkafiran di sini adalah pengkafiran masyarakat atau negara, walaupun mereka muslim dalam pribadi –karena sistem dan tata nilai yang berlaku dalam kehidupan bernegara tidak menggunakan syariat Islam.

Berbeda dengan Maududi, al-Ghazali menjahui *takfir* terhadap orang yang tidak menentang ajaran pokok agama. Demikian juga Muhammad Abduh dan Hasan al-Banna. Pemikir terakhir ini hanya menganggap masyarakat dan negara yang didominasi budaya Barat dan tidak mau memberlakukan syariat Islam yang mayoritas rakyatnya beragama Islam dengan masyarakat Islam yang bercampur dengan budaya Barat. Untuk jelasnya lihat al-Ghazali, al-Iqtisad fi al-I'tiqad, op. cit., h. 143. dan lihat Muhammad 'Imarah, al-A'mal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh, Mu'assasah 'Arabiyah, Beirut, 1974, h. 283. dan lihat Hasan Banna, *Majmu'ah Rasail*, Darul Andalus, Beirut, 1974, h. 120-121.

penyelewengan dari sejarah Islam itu dapat ditemui pada hampir seluruh karya-karya Maududi.

Kaum Muslimin di bawah kekuasaan budaya Barat tidak mampu lagi untuk mempertahankan syariat Allah sebagai pedoman hidup mereka. Kemudian syariat itu diganti dengan hukum positif yang mempunyai prinsip yang berbeda bahkan bertentangan dengan syariat Islam. Maududi keadaan kaum muslimin tersebut dengan ungkapan:

> "Agama Allah telah dicabut dan dikalahkan oleh tangan-tangan *kufr* dan antek-anteknya. Batas-batas yang telah ditetapkan Allah tidak hanya dilanggar dan dianiaya saja, tetapi sudah hampir musnah sebagai akibat dari kemenangan *kufr*. Syariat Allah telah diabaikan, tidak hanya dalam pengamalan, tetapi diabaikan dengan kekuatan hukum. Sungguh bumi Allah telah dikuasai musuh-musuh Nya".[127]

Masyarakat atau negara yang telah menempatkan hukum positif Barat sebagai ganti hukum dan kedaulatan Allah tidak mungkin- menurut Maududi -dapat dikategorikan sebagai masyarakat dan negara yang islami. Maududi menyatakan pandangannya itu dengan ungkapan:

> "Demi kebenaran, seseorang yang berpikiran waras tidak mungkin akan menganggap masyarakat yang tidak mau memilih sistem Islam sebagai pedoman hidup itu dengan 'masyarakat islam".[128] Negara dan sistem pemerintahan yang dibangun di atas prinsip-prinsip yang tidak islami tidak dapat dinamakan "negara dan sistem pemerintahan Islam", hanya karena pemimpinnya seorang muslim. Sebab pemerintahan itu sama sekali tidak mempunyai hubungan dengan Islam.[129] Jika ada masyarakat yang dengan kehendak bebasnya menetapkan bahwa syariat Islam tidak dapat dijadikan pedoman hidup, kemudian masyarakat masih akan mencari suatu sistem berdasarkan akal sehatnya atau menciptakan suatu sistem selain sumber syariat, maka tidak ada alasan sama sekali untuk menamakan masyarakat tersebut dengan "masyarakat Islam".[130]

---

[127]Maududi, *al-Usus al-Akhlaqiyah lilharkah al-Islamiyah,* al-Jama'ah al-Islamiyah Fak. Kedokteran, Univ. Kairo, Kairo, t.t, h. 72.
[128]Maududi, *al-Qanun al-Islami wa Turuqu Tanfizih, op. cit*., h. 153.
[129]Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah, op. cit*., h. 171.
[130]Maududi, *al-Qanun al-Islami wa Turuqu Tanfizihi, op. cit*., h. 154.

Dari beberapa ungkapan Maududi tersebut di atas dapat diketahui bahwa Maududi menganggap jahiliah dan kafir terhadap masyarakat dan negara sebagai suatu sistem. Bukan muslim sebagai pribadi yang menjadi anggota masyarakat dan rakyat negara itu. Ia tidak berani mengafirkan pribadi yang sudah jelas menyatakan dua kalimah syahadat, walaupun ia tidak memperhatikan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari. Dalam masalah ini, ia menyatakan:"Adapun seorang muslim yang melakukan perbuatan yang bertentangan dengan syariat dalam kehidupannya, perbuatan tersebut tidak merusak perjanjian dan syahadatnya, tetapi ia telah melakukan perbuatan dosa".[131]

Maududi membedakan negara dan masyarakat sebagai suatu sistem dengan pribadi-pribadi yang menjadi anggota masyarakat itu. Jika sistem yang dianut dalam negara dan masyarakat itu bukan syariat Islam, maka negara dan masyarakat itu oleh Maududi dicap sebagai masyarakat jahiliah dan kafir. Tetapi seseorang sebagai pribadi- bukan sistem –melanggar syariat ia tidak menjadi kafir. Sebab menegakkan sistem islami dalam suatu masyarakat dan negara tidak dapat dilakukan oleh pribadi; itu tugas masyarakat secara keseluruhan(kdektif).[132] Pelanggaran kewajiban komunitas tidak mengakibatkan kekafiran. Itu hanya menjadi "dosa pribadi". Demikian pribadi yang melanggar sistem Islami yang berlaku dalam masyarakat dan negara tidak mengakibatkan kekafiran.

Tentang pengafiran terhadap pribadi-pribadi muslim yang berada dalam suatu negara dan masyarakat yang tidak memberlakukan syariat Islam, Maududi menyatakan :

> Memperhatikan dan berhati-hati dalam bersikap bagi seorang muslim dalam hal pengafiran terhadap pribadi muslim wajib dilakukan …kewajiban kita untuk memperhatikan bahwa di hati setiap muslim itu terdapat iman atau kalimah Tauhid *lailaha illallah*, jika kemudian mncul perkataan atau perbuatan

[131] *Ibid*., h. 153-154.

[132] Mengenyahkan sistem pemerintahan dan tata nilai jahiliah yang berkembang dalam masyarakat itu wajib bagi setiap individu muslim secara keseluruhan (kewajiban kolektif). Selanjutnya sistem tersebut harus segera diganti dengan sistem yang islami.

kufr darinya, kita wajib husnuddhan dan menganggap itu hanya karena ia bodoh dan tidak mengerti, ia melakukan perbuatan itu tidak bermaksud untuk pindah dari iman ke kafir.[133]

Dalam buku lain Maududi menyerukan kepada segenap para ulama untuk membedakan antara *nas* dan *takwil* dan antara *al-Usul* dan *al-Furu'* dalam menghukumi perbuatan seseorang. Maududi mengeritik sebagian ulama yang gegabah dan terlalu cepat mengeluarkan hukum kafir. Sebab menurut Mududi istilah kafir itu sangat berbahaya ; bahkan lebih bahaya dibandingkan dengan pembunuhan dan melayangkan jiwa. Dalam soal ini Maududi berkata :

"Sesungguhnya seseorang yang melaknat atau mengafirkan seorang mukmin, berarti ia seakan-akan membunuhnya. Sesungguhnya pengafiran itu bukan hak seseorang. Pengafiran juga termasuk dosa masyarakat dan membahayakan komunitas muslim secara keseluruhan. Sayang sekali sebagian ulama kita belum siap untuk meninggalkan istilah tersebut. Mereka mengabaikan perbedaan *usul* (prinsip) dan *furu'* (cabang) dan antara *nas* dan *takwil*. Sebagian dari mereka menjadikan *furu'* menjadi *usul* sesuai dengan pemahamannya atau pemahaman ulama terdahulu. Akibatnya, mereka mengkafirkan orang-orang yang menolak furu. Mereka yang menolak interpretasi ulama itu, dianggap talah murtad (keluar dari islam). Mudah-mudahan mereka segera menyadari terhadap kekeliruannya itu.[134]

Setiap individu menurut Maududi yang sudah menyatakan iman terhadap ketauhidan Allah dan Kerasulan Muhammad secara otomatis masuk dalam lingkup kaum Muslim sekaligus menjadi warga negara Pemerintah Islam. Soal ia iman sungguh-sungguh atau tidak, itu urusan Allah bukan urusan manusia.[135]

Tetapi rupanya Maududi tidak konsisten dengan pendapatnya ini. Sebab pada buku lain ia menyatakan :

Barang siapa yang menyatakan rela dan *taat* terhadap syariat dalam hal-hal yang cocok dengan dirinya, tetapi di pihak lain ia menolak sebagian syariat yang tidak cocok dengan nafsunya. Kemudian ia lebih terpengaruh dan berlaku

---

[133] Maududi, *at-Tafhimat*, Jilid II, Darul Qalam, Kuwait, 1976, h. 147.

[134] *Ibid*., h. 83-84.

[135] Lihat Maududi, *Mafahim Islamiyah haula ad-Din wa ad-Daulah*, h. 44-45, dan lihat juga Maududi, *Mabadi' al-Islam*, Darul Ansar, Kairo, t.t., h. 42-25.

> terhadap hukum dan undang-undang yanag sedang aktual di dunia; ia sebetulnya bukanlah seorang mukmin. Ia lebih pantas dikatakan munafik dan bohong dalam pengakuan imannya itu. Sebab pada hakekatnya ia tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, tetapi ia hanya beriman terhadap nafsunya. Walaupun ia beriman terhadap sebagian dari syariat dan menolak sebagian yang lain, sesungguhnya imannya itu tidak ada nilainya di sisi Allah.[136]

Ungkapan terakhir ini, seakan-akan memperkuat pendapat Maududi yang mengkafirkan negara dan masyarakat; juga menjalar pada pemunafikan terhadap pribadi muslim yang belum sempurna. Ini dapat dibuktikan dari pernyataannya: "Dalam diri kaum Muslim sendiri yang mengaku diri mereka sebagai muslim dan menyatakan Islam sebagai agama mereka, sebetulnya sembilan puluh persen atau bahkan lebih, tidak tahu apa itu muslim? Dan apa hakikat pengertian "al-Islam"?.[137]

Jadi menurut Maududi, mayoritas yang mengaku diri mereka sebagai muslim sebetulnya tidak lebih dari muslim secara hukum saja atau dalam istilah yang lebih populer "Islam KTP.", bukan hakikat Islam yang sebenarnya. Sebab hakikat seorang muslim yang benar menurut Maududi adalah :

> "Hati anda taat sesuai prinsip-prinsip Islam, dan jalan pikiran anda sama dengan petunjuk Al-Quran. Pandangan anda terhadap kehidupan dan segala problematikanya harus sesuai dengan kriteria Al-Quran. Hendaknya anda menjauhi semua pandangan hidup yang tidak sesuai dengan Al-Quran, dengan memilih ketentuan hukum dan aturan Al-Quran dan as-Sunah. Hendaknya perasaan anda menyatu dengan Al-Quran".[138]

Ungkapan Maududi ini sesuai dengan akhlak dan budi pekerti Rasul seperti hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah ra yang menyatakan "Budi pekerti dan akhlak Rasul itu adalah l-Qur'an" (H.R. Muslim).

Persyaratan untuk mencapai "muslim sejati" seperti yang dibuat Maududi ini memang berat. Mungkin hanya beberapa

---

[136] Maududi, T*afsir surah an-Nur*, Darul Muslim, Kairo, t.t., h. 207.

[137] Maududi, *al-Mafhum al-Haqiqi li Kalimah al-Muslim*, Darul Ansar, Kairo, 1980, h. 7.

[138] Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah, op. cit.*, h. 12.

orang yang masuk dalam keritaria ulama yang masuk dalam ukuran "muslim sejati" tersebut.

Sebetulnya Maududi sepakat dengan umumnya para ulama bahwa kriteria mukmin atau tidak itu diukur dengan bertauhid dalam ketuhanan, beriman terhadap kenabian Muhammad dan percaya kepada hari kebangkitan dan kiamat. Hal itu dapat diketahui dari tulisan Maududi yang bernada tenang dan tidak agitatip yaitu ketika ia berseru kepada para ulama untuk tidak gegabah memberi hukum kafir terhadap seorang muslim, hanya karena perbedaan pandangan dalam masalah *ijtihadiyah*. Tetapi dalam suasana konflik dan ketika memanasnya kampanye politik, Maududi kembali lagi menggunakan istilah-istilah yang ekstrim dalam menjatuhkan lawan politiknya.[139] Karena didorong oleh pemahamannya yang memandang Islam sebagai totalitas kehidupan, ia berkata: "Sebetulnya totalitas kehidupan dunia ini bersifat agamis … sejak dari soal *aqaid, ibadat* sampai kepada dasar-dasar dan cabang-cabang budaya meliputi kehidupan sosial, politik dan ekonomi."[140] "Jika anda mencari penyelesaian problem politik dan ekonomi dari isme-isme selain dari ajaran Islam, maka perbuatan anda itu dapat dianggap *murtad juzi* yang jika dibiarkan akan mengakibatkan *murtad kulli*."[141]

Lebih jauh lagi, Maududi memandang orang-orang yang masih mencari dalil *'aqli* dalam melaksanakan perintah Allah itu sebagai berada di luar gris Islam, dengan perkataan : "Sesungguhnya orang yang menuntut dalil *'aqli* dan ia tidak mau melaksanakan perintah Allah kecuali ada dalil tersebut, kedudukan orang tersebut tak diragukan lagi berada di luar garis Islam bukan di dalamnya".[142]

Pandangan Maududi tersebut yang terpisah-pisah dalam beberapa judul buku itu menunjukkan tidak konstennya

---

[139]Bandingkan dengan slogan-slogan partai-partai Islam di Indonesia dalam kampanye PEMILU 1955, 1971, 1977, 1982. Pengalaman penulis selama berada di Mesir dan Sudan merasakan suasana saling kafir mengkafirkan itu, jika masa kampanye PEMILU sudah tiba.

[140]Maududi, *al-Muslimun wa as-Sira' as-Siyasi ar-Rahin, op. cit*., h. 79.

[141]Maududi, *al-Hukumah al-Islamiyah, op. cit*. h. 14.

[142]Maududi, *al-Mar ah wa Mansib ad-Daulah fi Nidam al-Islam*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1969, h. 322.

pemikirannya dalam menanggapi beberapa masalah sosial, poloitik dan ekonomi yang berkembang di India dan Pakistan pra dan pasca kemerdekaan. Pemikiran Maududi itu kiranya dapat dipahami dari dua sisi kepentingan. *Pertama,* ambisinya untuk mendapakan pendukung yang banyak dan militansi yang tak diragukan. Kedua, didorong oleh rasa tanggung jawab pemurnian ajaran Islam dari isme-isme modern.

Ada sisi kesamaan antara pandangan Maududi di satu pihak dengan pandangan sekte khawarij di pihak lain. Yang pertama, memandang kenyataan budaya, ideologi, dan politik menjadi latar belakang pemikirannya untuk memandang "jahiliah" dan "kafir" terhadap negara dan masyarakat muslim baik pada masa modern ini maupun negara yang telah berjalan dalam sejarah. Maududi konsisten dengan pendapatnya itu dan berani menyatakan "kafir" terhadap negara dan masyarakat sebagai suatu sistem yang menolak otoritas kedaulatan Tuhan (*al-hakimiyah al-ilahiyah*) dan tidak mau memberlakukan syariat Islam dalam aspek kehidupan sosial ekonomi dan politik. Tetapi ia rupanya ragu-ragu untuk mengafirkan individu-individu bukan sistem yang melanggar syariat, baik besar maupun kecil selama dalam hati mereka masih ada "iman" dalam pengertian sempit. Perbuatan melanggar syariat itu adalah dosa, yang akan dibahas oleh Allah di akhirat nanti. Sedang sekte khawarij mengafirkan baik sistem atau individu muslim yang melakukan dosa besar. Pandangan sekte ini sebetulnya berlatar belakang politis; yakni bertujuan mengecam kezaliman dinasti Umayyah yang merombak dan melanggar sistem pemerintahan Islam dari sistem khilafah rakyat dan syura ke sistem kerajaan yang menggigit dan memaksa rakyat (diktator).

Latar belakang politis dan budaya bagi munculnya pemikiran tafkir menjadi titik temu antara pemikiran Maududi dan pandangan sekte khawarij. Keduanya sama-sama memandang kafirnya negara dan masyarakat yang tidak mengakui atau tidak menggunakan otoritas kedaulatan Tuhan (*al-Hakimiyah al-Ilahiyah*). Hanya pengafiran terhadap individu muslim yang

berbuat dosa besar yang membedakan pandangan Maududi dengan sekte khawarij.[143]

Dari uraian di atas, kiranya wajar jika penulis mengemukakan dua pokok pikiran yang perlu diingat dalam membaca karya-karya Maududi yang berkaitan dengan masalah *al-Hakimiyah al-Ilahiyah*[144] dan *takfir.*

Kedua pokok pikiran Maududi tersebut adalah sebagai berikut;

1. Pandangan Maududi yang berkaitan dengan masalah *takfir* dan al-*Hakimiyah al-Islamiyah* hendaknya dikaitkan antara pemikiran yang satu dengan pemikiran yang lain yang tersebar dalam beberapa buku. Kemudian kita pelajari konteks pemikiran Maududi itu, dalam hal ini situasi sosial politik India dan Pakistan ketika pemikiran itu dilontarkan ke tengah publik.
2. Maududi mengajak para ulama untuk dapat membedakan antara yang ajaran pokok *(usul)* dalam ajaran Islam yang jika dilanggar mengakibatkan seseorang menjadi kafir dengan yang cabang *(furu')* yang jika dilanggar hanyalah berdosa dan tidak mengakibatkan kemurtadan atau kekafiran. Walaupun dalam hal ini Maududi tidak konsisten dengan pendapatnya itu. Jika para pembaca karya Maududi tidak memperhatikan pemikiran ini, mereka akan terjerumus dalam "kesalahan besar" dan akan menjadi seorang mujahid yang ekstrem.

---

[143] Antara Maududi, *Tadwin ad-Dustur al-Islami*, op. cit., h. 306-307. Dalam buku itu Maududi menyamakan gerakan kaum khawarij dengan kaum anarkhis.

[144] Istilah "Tiada hukum atau pemerintahan kecuali milik Allah" muncul pertama kali saat terjadi dari pengikut Ali bin Abi Talib yang berpegang melawan Mu'awiyah bin Abi Sufyan dalam suatu perang Siffin. Kelompok ini kemudian terkenal dengan nama khawarij. Setelah kedua belah pihak yang bersengketa sepakat untuk be*tahkim* pada Al-Quran dan Sunah, yang pelaksanaan dan keputusannya diserahkan kepada delegasi masing-masing pihak yang bersengketa. Kemudian setelah *majelis tahkim* tersebut tidak membuat suatu keputusan yang tidak menguntungkan pihak Ali, maka kelompok ini menyalahkan kedua belah pihak yang yang mau bertahkim kepada keputusan manusia. Selanjutnya mereka berkampanye untuk memerangi baik pihak Ali atau Muawiyah yang mereka anggap kafir kerana telah melakukan dosa besar, berupa tahkim kepada manusia. Untuk jelasnya lihat Muhammad 'Imarah, *Al-Maududi waas-Sahwah al-Islamiyah, op. cit*., h. 194-195.

Reaksi terhadap Pemikiran Maududi

Dari kalangan Ulama Tradisionalis

Dalam konteks India dan Pakistan sufisme merupakan kekuatan historis yang utama dalam penyebaran Islam. Lebih jauh lagi, sufisme juga memainkan peranan yang sangat berpengaruh dalam evolusi pembentukan lembaga-lembaga Islam tradisional.[145]

Sufisme tersebut mencapai India hampir bersamaan dengan berdirinya Kesultanan Delhi melalui tarekat-tarekat Chistiyah-asal geneologi keturunan Maududi dan Suhrawardiyah. Ordo-ordo sufi ini kemudian mendirikan suatu lembaga peribadatan dan pendidikan yang terkenal dengan nama *khanqah,*[146]yang terbesar hampir di seluruh India bagian barat laut, dan daerah-daerah di sekitar Delhi menjadi pusat kegiatannya. Khanqah-khanqah dengan jumlah cukup besar ini menyebar luas masuk ke dalam pola kebudayaan India yang kompleks dan turut memberikan andil dalam memberikan spirit dan membasmi isolasi yang menandai hubungan antara berbagai kelompok kebudayaan India yang terkotak-kotak.[147] Khanqah-khanqah di bawah asuhan para "kiai" mempunyai pengaruh yang sangat dominan dalam memberikan karakteristik pola dan penghayatan ajaran Islam, terutama di kalangan masyarakat pedesaan. "Kiai-kiai" khanqah ini mempunyai peranan yang sangat penting dalam ikut mendukung ide Ali Jinnah dengan Liga Muslimnya dan Maududi dengan Jama'at-i-Islaminya untuk berjuang memperoleh negara merdeka bagi minoritas muslim India yang terpisah dari mayoritas Hindu, yang kemudian terkenal dengan nama Pakistan. Dari kalangan kiai-kiai khanqah ini Maududi

---

[145] Lihat Riaz Hassan, *Islam dari Konservatisme sampai Fundamentalisme*, Rajawali, Jakarta, 1985, h. 55-56.

[146] Menurut sejarahnya, kata *khanqah* dipergunakan untuk mengacu kepada rumah atau tempat para sufi sebagai tempat tinggal dan untuk berdo'a. Di tempat lain dikenal dengan *Zawiyah* atau *Rubat*. Bandingkan dengan Lembaga Pesantren di Jawa dalam Zamahsyari Dafir, *Tradisi Pesantren.* Tentang khanqah dan lihat juga Fazlurrahman, *Islam*, h. 217-242.

[147] Lihat Ahmad Khaliq Nazmi, *Some aspecs of Khanqah life in Medieval India*, Studia Islamica III, 1957, h. 16-17.

mendapatkan reaksi[148] yang relatif "keras", dibandingkan dengan reaksi-reaksi yang datang dari kelompok lainnya. Reaksi dari kalangan khanqah memang terasa cukup berpengaruh bagi perolehan suara Jama'at-i-Islami dalam setiap kali terjun dalam pemilihan umum di Pakistan.[149]

Reaksi tersebut sebetulnya berpangkal pada serangan Maududi terhadap kelompok ini yang ia anggap sebagai kelompok *jumud* yang ikut bertanggung jawab atas memudarnya semangat *ijtihad* di kalangan kaum Muslim. Tertutupnya pintu ijtihad yang digembar-gemborkan kalangan ini menurut Maududi menjadikan kaum Muslim terbuai dengan prestasi historis dan khazanah intelektual masa lampau yang dianggap "kebenaran mutlak". Padahal, baik sejarah maupun khazanah intelektual itu menurut Maududi perlu telaah ulang yang kritis untuk dibersihkan dari anasir-anasir jahiliah. Kelompok ini menurut Maududi tidak kurang bahayanya dari golongan nasionalis sekuler yang terbuai dengan kebudayaan Barat yang sekularistik, bahkan ateis yang mengancam sendi-sendi akidah dan ruh Islam.

Tetapi walaupun demikian, kalangan tradisionalis mengakui bahwa Maududi mempunyai peran penting dalam menyuarakan pendirian kalangan Ulama Tradisionalis, khususnya mengenai masalah-masalah perundang-undangan.[150] Maududi sendiri kadang-kadang mencoba meminimalkan perbedaan dengan mengingatkan bahwa ijtihad tidak bisa dilaksanakan di luar norma-norma syariat, dan ini memunculkan tuntutan-tuntutan

---

[148] Menempatkan kalangan Ulama Tradisionalis pada posisi reaktif bukan berarti tidak memperhitungkan peranan golongan ini dalam proses dinaminasi pemikiran ajaran Islam. Kalangan ini juga terus melakukan reorientasi pemikiran terhadap masalah-masalah "baru", walaupun khazanah intelektual masa lampau tetap dijadikan acuan yang masih dianggap relevan dengan kehidupan modern. Bandingkan dengan sistem pemikiran Nahdatul Ulama di Indonesia dalam Abdurrahman Wahid, *Nahdatul Ulama dan Umat Islam Indonesia Dewasa ini*, h. 31-38 dalam *Prisma*, April 1984.

[149] Lihat Riaz Hassan, *op. cit.*, h. 30. Dalam beberapa kali PEMILU yang diadakan secara demokratis di Pakistan, Jama'at-i-Islami tidak pernah memenangkan lebih dari lima persen kursi yang ada dalam DPR.

[150] Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Syi'ah*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1988, h. 158.

yang ketat terhadap orang-orang yang hendak melakukan ijtihad.[151] Mereka juga mengakui bahwa Maududi mempunyai peran penting dalam menghalau generasi muda muslim dari buaian budaya Barat, dan menanamkan kepada mereka untuk cinta kepada agama, sekaligus memperjuangkan kehidupan bermasyarakat dan bernegara, yang maju dengan taat.[152]

Namun, mereka merasa terpanggil untuk meluruskan pemikiran bersama Maududi yang mereka anggap sangat berbahaya bagi para pembaca karya-karya tulisanya. Sebab, menurut mereka pandangan Maududi itu ada yang menyentuh aspek-aspek doktrinal dalam ajaran Islam. Perbedaan yang paling menyentuh perasaan, dan pikiran mereka adalah sebagai berikut :

1. Sikap Maududi terhadap tarekat-tarekat sufi, yang menganjurkan kaum Muslim untuk menjauhi bahasa kaum sufi; rumus-rumus, istilah dan kebiasaan-kebiasaan mereka. Sebab menurutnya, itu memperbodoh kaum Muslim dari pemahaman problem-problem yang dihadapi secara rasional.[153] Atas pandangannya ini, ditambah dengan ajakannya untuk membuka lebar-lebar pintu ijtihad, Grand Syekh Universitas Islam Deyoband Darul Ulum memfatwakan bahwa anjuran Maududi dan Jama'at-i-Islaminya itu termasuk "fitrah yang merusak harmonitas dan persatuan kaum India-Pakistan". Kemudian fatwa yang hampir sama diikuti oleh Dewan Kurator Universitas yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan gerakan yang dilancarkan Maududi, dan melarang para mahasiswa menelaah karya-karya tulis Maududi.[154]
2. Mereka mengecam Maududi yang menafsirkan Alquran yang cenderung mengandalkan akal *(ra'yu)* tanpa mengacu pada

[151] Maududi, *Mafahim Islamiyah haul ad-Din ad-Daulah*, Darul Qalam, Kuwait, 1977, h. 158.

[152] Muhammad Yusuf Bannuri, *al-Ustadz al-Maududi wa Syaiun min Hayatihi wa Afkarih*, ISIK Kitaberi Istambul, 1980, h. 11-13.

[153] Maududi, *Mujaz Tarikh Tajdid ad-Din wa Ihyaihi, op. cit.*, h. 114.

[154] Kahdahlawi Muhammad Zakariya, *al-Maududi malahu wama 'alaihi*, Darul Ansar, Kairo, 1979, h. 11-16.

nas-nas, hadis dan pendapat ulama terdahulu.[155] Tuduhan ini perlu dipertanyakan, sebab bila ditelaah tafsirnya yang berjudul "*Tafhim Alquran*" atau buku-bukunya yang lain, ia selalu mengaitkan ayat yang satu dengan ayat yang lain, di samping memperkuat dengan sunah Rasul. Walaupun kongklusinya yang diambil lebih menekankan pada pendapat pribadinya.

3. Pemahaman terhadap empat istilah pokok dalam Alquran, yakni *al-Ilah*, *ar-Rab*, *ad-Din* dan *al-'Ibadah*, seperti yang telah penulis paparkan pada awal bab ini, yang menganggap "pengertian" yang benar empat istilah Pokok dalam Al-Quran itu telah lama sirna dari pemahaman kaum Muslim dan pengalaman mereka sejak masuknya anasir-anasir jahiliah dalam sistem Pemerintahan Islam sampai pada abad modern ini.[156] Padahal menurut Maududi "barang siapa yang mengerti empat istilah itu, berarti ia telah mengerti Alquran, sebaliknya jika ia tidak mengerti, berarti ia tidak mengerti Alquran dan tidak mengerti "Tauhid", tidak mengerti syirik dan tidak mengerti bahwa ibadah itu hanyalah untuk Allah. Jika seseorang tidak mengerti empat istilah tersebut, maka amal dan akidahnya kurang".[157]

   Pemahaman *al-Ilah* dan *ar-Rab* sebagai "kekuasaan tertinggi" dalam semua aspek kehidupan, dan *al-Ibadah* dan *ad-Din* sebagai keadaan dan cara mengabdi dan taat kepada kekuasaan tertinggi itu, memunculkan teori-politik Maududi yang terkenal dengan konsep "Otoritas Kedaulatan Tuhan" *(al-Hakimiyah al-Ilahiyah)* dalam kehidupan bernegara. Penolakan terhadap konsep Kedaulatan Tuhan itu menurut Maududi mengakibatkan kekufuran dan jahiliah. Pemikiran Maududi ini menimbulkan reaksi dari kalangan ulama baik di Pakistan sendiri maupun dari India, Mesir dan lain-lain. Abul Hasan an-Nadwi[158] pemimpin Nadwatul Ulama India

---

[155] *Ibid*., h. 25-27.
[156] Lihat Maududi, *al-Mustalahat al-Arba'ah fi Alquran, op. cit*., h. 7-11.
[157] Lihat *Ibid*., h. 7-8, dan lihat Bannuri, *op. cit*., h. 17.
[158] Abul Hasan Ali an-Nadwi adalah ulama modernis India yang pada mulanya berjuang bersama Maududi mendirikan perkampungan yang diberi nama

menganggap pemikiran Maududi itu sebagai penafsiran politis yang menggoyangkan ajaran-ajaran doktrinal Islam. Sebab menurutnya, Maududi berani menafsirkan haji, puasa, salat, zakat dan lain-lain sebagai "alat" menuju terbentuknya sistem pemerintahan. Semestinya menurut an-Nadwi ajaran-ajaran doktrinal tersebut bukan "alat" tetapi sebagai "tujuan" perwujudan kecintaan hamba terhadap Allah swt.[159] Muhammad 'Imarah seorang intelektual muslim Mesir menganggap konsep Kedaulatan Tuhan, *Takfir* dan Jahiliah itu berpangkal dari pemikiran khawarij yang tidak dapat diterima di kalangan Suni.[160] Hasan Al-Hadibi *mursyid 'am* kedua Ikhwanul Muslimin Mesir menganggap pemikiran Maududi itu tidak sesuai dengan kenyataan historis dan secara implisit tidak mengakui hadis tajdid yang diakui kesahihannya.[161] Yusuf Qardawi juga aktifis Ikhwan Mesir yang sekarang menjadi Dekan Fak. Syari'ah Universitas Qatar menyatakan, bahwa buku Maududi memabawa benih-benih pikiran 'pengafiran' yang mendorong makin santernya aliran "pengafiran" semua orang yang tidak melaksanakan hukum Allah. Dengan merinci dalil dari Alquran dan al-Hadis ditambah dengan pendapat para ulama *mazahib*, Qardawi sampai kepada suatu kesimpulan bahwa ideologi komunis atau sekularisme sebagai suatu sistem itu adalah jelas ideologi kafir. Tetapi individu-individu yang mengikuti

Darul Islam. Kemudian ia memisahkan diri, karena perbedaan pandangan tentang skala prioritas dalam perjuangan. Maududi lebih cenderung pada perjuangan politik sebagai jalan menuju kebangkitan. Sedang an-Nadwi lebih mementingkakn aspek dakwah dalam perjuangan. Tetapi ia mengakui kedalaman ilmu Maududi. Andaikan Maududi hanya memfokuskan pemikirannya pada kebobrokan budaya Barat menurutnya akan lebih banyak dirasakan manfaatnya bagi generasi muda muslim. Tetapi karena beberapa pemikiran Maududi menyentuh ajaran-ajaranm doktrinal Islam yang akan berakibat buruk, maka dirasa perlu untuk mengoreksinya dengan hati ikhlas. Lihat Jabir Raziq, *Hiwar ma'a al-'Allamah Abil Hasan an-Nadwi 'anil Ustaz al-Maududi wa Afkarihi* dalam majalah al-Ummah No. X, h. 17-23.

[159] Lihat an-Nadwi, *at-Tafsir as-Siyasi lil-Islam* Dar Afaqilhad, Kairo, Cet. II, 1980, h. 103-116.

[160] Muhammad 'Amarah, *Abul A'la Maududi was Sahwah al-Islamiyah, op. cit.*, h. 113-114.

[161] Al-Habibi, *Du'atun la Qudah*, Darul Ansar, 1977 h. 19-20.

ideologi tersebut tidak boleh secara otomatis dikatagorikan "kafir", selama mereka masih beriman kepada Allah dan rukun-rukun Iman yang lain dan tidak mengingkari secara terus terang rukun-rukun Islam.[162]

4. keberaniannya "menuduh" Usman bin Affan ra sebagai sahabat yang bertanggung jawab akan masuknya anasir-anasir jahiliah ke dalam sistem Pemerintahan Islam ; dengan cara mengangkat sanak kerabatnya menduduki jabatan penting dalam pemerintah, padahal menurut Maududi kadar keimanan mereka masih diragukan. Sebab mereka masuk Islam pada masa ditaklukkannya kota Makkah, yang oleh Maududi keislaman mereka diperkirakan ada unsur terpaksa.[163] Pandangan Maududi ini menurut para ulama sangat berbahaya sebab menyangkut para sahabat, yang agama ini.[164] (hadist-hadist) kita terima melalui mereka.

Walaupun perbedaan pandangan Maududi dengan para Ulama Tradisionalis di Pakistan cukup tajam, tetapi Maududi mampu membawa mereka untuk menyetujui resolusi Konstitusi Islam dalam Muktamar Ulama Pakistan pada tanggal 21-24 Januari 1951,[165] yang hampir seluruh isi resolusi berasal dari pemikiran Maududi yang sebelumnya sudah disampaikan ke publik. Resolusi Ulama Pakistan inilah yang mewarnai Konstitusi Republik Islam Pakistan 1956.[166]

Dari beberapa reaksi yang muncul dari kalangan ulama terdapat beberapa poin pemikiran politik Maududi dapat diketahui bahwa antara mereka dan Maududi berbeda dalam mendekati pemahaman ajaran Islam. Maududi lebih menekankan pada pendekatan "politis", sedang mereka lebih menekankan pada pendekatan "dakwah" kemasyarakatan. Yang pertama menghendaki kebangkitan kaum Muslim harus dilakukan melalui jalur kekuasaan yang cenderung revolusioner.

---

162 Al-Qardawi, *Duhurul Ghuluwi fi Tafkir*, Maktabah Wahbah, Kairo, Cet. I, h. 33-36.

163 Lihat Maududi, *al-Khilafah wal Mulk, op. cit.*, h. 63-93.

164 Lihat Bannuri, *op. cit.*, 41-42.

165 Lihat lampiran.

166 Lihat lampiran

Sedangkan yang kedua, menghendaki kebangkitan itu melalui proses penyadaran masyarakat muslim yang berwatak lamban dan bertahap.

Sisi lain yang menghambat pengaruh pemikiran politik Maududi kurang mendapatkan sambutan dari kalangan Ulama Tradisional adalah kelemahan Maududi dalam berbicara dan menulis dalam bahasa Arab dan Inggris. Kemampuannya dalam dua bahasa ini hanya terbatas kemampuan memahami teks, tetapi ia kurang mampu mengungkapkan pemahamannya terhadap bahasa Arab atau Inggris. Dari pemahamannya terhadap literatur yang berbahasa Arab dan Inggris itu ia menuangkan pikirannya dengan pidato atau menulis dalam bahasa Urdu. Kelemahan lain yang juga diperhitungklan oleh para ulama adalah rendahnya jenjang pendidikan formal yang berhasil ia capai. Ijazah formal yang ia peroleh itu umumnya dihasilkan secara otodidak.[167] Atas dasar kelemahan-kelemahan tersebut Ulama Tradisionalis menganggap Maududi sebagai seorang "Pemikir Muslim" belum memenuhi syarat untuk melakukan ijtihad. Karena belum memenuhi syarat untuk melakukan ijtihad. Karena Maududi belum memenuhi syarat maka jtihad-ijtihadnya dapat menyesatkan umat.[168]

Dari Kalangan Nasionalis Sekuler

Jika reaksi yang muncul dari kalangan Ulama Tradisionalis bersifat teoritis dan metodologis dalam pemahaman beberapa aspek ajaran Islam, maka reaksi yang muncul dari kalangan Nasionalis sekuler bersifat "Politis Praktis" ; karena berkaitan langsung dengan masa depan bangsa dan negara yang akan didirikan dan sistem pemerintahan, setelah negara itu berdiri.

Seperti kita ketahui, sejak semula Maududi tidak sependapat dengan paham "Nasionalisme Budaya" Ali Jinnah yang me-

[167]Di kalangan Ulama Tradisionalis terkenal pepatah yang sudah diyakini kebenarannya pada waktu itu, bahwa "Barang siapa tidak punya guru (belajar sendiri tanpa bimbingan guru), maka yang menjadi gurunya itu adalah syetan".

[168]Lihat Bannuri, *op. cit*., h. 1-16 dan lihat lampiran dari hal. 1-4. Lihat juga kandahlawi, *op. cit*., h. 1-17.

nyatakan kaum Muslim India itu adalah “satu bangsa” dan umat Hindu India juga “satu bangsa”. Jadi di India menurut Jinnah terdapat dua bangsa yang tidak dapat disatukan. Selanjutnya setelah kaum Muslim sebagai komunitas bangsa muslim mendapatkan kemerdekaan, negara baru itu harus bersifat “demokratis” ala Barat. Maududi memperjuangkan kemerdekaan negara bagi kaum Muslim dengan menjadikan Islam sebagai pedoman totalitas kehidupan, dengan menjadikan “syariat” sebagai penguasa tertinggi. Dengan demikian negara itu tidak bersifat demokrasi liberal ala Barat, tetapi menurut Maududi harus bersifat “Teo-Demokrasi”.

SetelahPakistanberhasilmemproklamirkankemerdekaannya pada 14 Agustus 1947, di bawah kepemimpinan Ali Jinnah, rupanya ia ingin menerapkan ide sekulernya dalam kehidupan negara yang baru saja mendapatkan kemerdekaan. Dalam pidato pengukuhannya pada Majelis 1947, Ali Jinnah berkata:

> Anda sekalian mungkin termasuk pengikut agama, kasta, atau keyakinan tertentu, hal itu sama sekali tak ada hubungannya dengan negara (dengar, dengar)… Kita sedang memulai dari masa yang di dalamnya tak ada diskriminasi di antara kasta, keyakinan atau yang lain. Kita mulai dengan prinsip dasar bahwa kita semua adalah warga negara yang sama dari sebuah negara (tepuk tangan ramai)… Kini saya rasa saudara dapat mempertahankan itu sebagai cita-cita kita, dan saudara akan menemui kenyataan bahwa pada waktu tertentu umat Hindu akan berhenti menjadi Hindu dan Islam akan berhenti menjadi Islam, bukan dalam pengertian agama, karena ini merupakan agama pribadi setiap individu, melainkan dalam arti politik sebagai warga sebuah negara.[169]

Dari ungkapan Jinnah tersebut, jelaslah arah negara di masa yang akan dating. Arah yang tak menempatkan Islam sebagai agama resmi negara. Dalam ungkapan lain, Pakistan negara demokrasi sekunder yang tak mengistimewekan agama tertentu. Hal ini tidak dapat diterima oleh Maududi dan semua gerakan Islam Pakistan. Maududi yang sudah siap dengan konsep “Pemerintahan Islam” sebelum Pakistan berdiri, mengecam pemikiran Jinnah sebagai kebarat-baratan yang menjerumuskan

[169]Muhammad Munir, *From Jinnah to Ziya*, People Publising, Lahore, t.t., h. 30.

negara pada kehancuran moral yang sangat bertentangan dengan esensi pokok ajaran Islam.[170]

Setelah Ali Jinnah wafat pada bulan September 1948, para pemimpin yang berpendidikan Barat dan sepaham dengan ide sekularistik Jinnah mudah kena kecaman yang menuntut kembalinya tatanan Islam yang tampaknya dapat dukungan mayoritas rakyat, terutama dari Jama'at-i-Islami.

Persoalan yang kemudian muncul adalah Kasymir, provinsi mayoritas muslim yang disatukan dengan India oleh penguasa Hindu. Pemerintah Pakistan menyatakan, bahwa daerah itu merupakan wilayah yang menjadi hak Pakistan dan mendorong umat Islam setempat melawan kekuasaan India, dan menyatakan perjuangan mereka sebagai jihad. Pada waktu yang sama, karena pemerintah tak ingin menanggung risiko keterlibatan langsung dalam pertempuran; Maududi menentang sikap pemerintah itu. Apabila perlawanan rakyat Kasymir itu jihad, maka sudah merupakan tugas seluruh umat Islamlah untuk melaksanakan jihad, dan menjadi tugas pemerintah Muslim sebagai pelindung sah mereka. Tapi karena pemerintah menyatakan bahwa Pakistan tidak bertempur di Kasymir, maka secara logis tidak ada jihad. Tujuan Maududi berkata demikian adalah untuk membongkar kedok pemerintah yang bermuka dua dan memaksanya berperan serta secara langsung dalam perang pembebasan itu.[171] Tetapi pemerintah malah menuduh Maududi mengingkari kepahlawanan mujahidin Kasymir. Dengan dalih ini, pada bulan Oktober 1948, untuk pertama kalinya Maududi ditangkap dengan alasan kegiatan-kegiatannya mengancam keamanan negara.[172]

Ide Maududi tentang internasionalisme Islam atau universalitas Islam pada mulanya dapat bertemu dengan ide Ali Jinnah bahwa umat Islam itu adalah satu bangsa. Tetapi apakah dua pemimpin muslim ini bermaksud untuk membangkitkan kembali gagasan tentang umat semesta (ummah zahidah), masyarakat

---

[170] Lihat Ahmad Idris, *Abul A'la al-Maududi wa Safhatun min Hayatihi wa Jihadihi*, Dar Busalamah, Tunis t.t., h. 52.

[171] Lihat *Ibid*., h. 53, dan lihat juga Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, h. 191.

[172] Lihat *Ibid*. dan lihat juga Ahmad Idris, *op. cit*. h. 54.

tunggal orang-orang beriman yang mengesampingkan semua perbedaan dan kesetiaan yang lain, baik itu suku, daerah dan bahasa ? Apakah Pakistan akan menjadi cikal bakal negara Pan Islam yang lambat laun menyebar sebagai kelompok-kelompok muslim yang berusaha melepaskan diri dari penindasan kekuatan-kekuatan atau ideologi-ideologi lain, sehingga pada akhirnya seluruh bangsa di dunia Muslim bersatu ?. Gagasan inilah yang kiranya bertujuan menegakkan sistem khilafah seperti yang pernah tegak dalam sejarah Islam.

Sesungguhnya Jinnah tidak bermaksud demikian. Yang maksud hanyalah umat Islam di anak benua India itu, dan dia memang berjuang membuktikan bahwa mereka merupakan suatu bangsa yang memiliki hak sendiri.[173] Sebaliknya Maududi memandang Islam dalam jangka panjang harus menjadi kekuatan dan kekuasaan yang dapat menyingkirkan ideologi-ideologi lain di dunia, atau setidak-tidaknya menjadi liga negara-negara muslim di dunia.[174]

Islam menurut Maududi bisa bersifat "sekuler", atau jika istilah tersebut dirasakan bertentangan, dapat dikatakan Islam "lebih dari sekedar agama". Dari sisi ini muncul pertanyaan, apakah sebuah negara Islam itu harus sesuai dengan prinsip-prinsip Islam?. Kedengarannya itu seperti dua cara untuk menyatakan suatu hal yang sama, tapi dalam praktiknya kedua pernyataan ini mempunyai pengertian yang sangat berbeda. Yang pertama, berarti bahwa argumentasi-argumentasi sekuler dapat dikesampingkan sebab Al-Quran dan Sunah disediakan bagi dunia sekarang dan yang akan datang; dan setiap orang, termasuk orang-orang non muslim, diberi tempat dan hak-hak yang terjamin dalam Negara Islam. Yang kedua, berarti bahwa tak perlu berdasarkan negara pada Alquran danm as-Sunnah karena apabila negara berusaha mewujudkan cita-cita

[173]Lihat Edward Mortimer, *op. cit.*, h. 173.

[174]Lihat Maududi, *at-Tariq Ilal Wahdatil Ummatil Islamiyah*, Darul Ansar, Kairo, 1401 H., 5-21. Maududi mengusulkan dua tahap dalam perjuangan. Pertama, Islam harus menjadi sistem dalam lingkup geografis tertentu. Kedua, menyatukan beberapa negara yang telah menjadikan Islam sebagai sistem tersebut. Dalam bahasa lain, sistem khilafah masihmenjadi idola.

sekularisme, persamaan hak dan keadilan, maka negara itu akan *ipso facto* mewujudkan nilai-nilai pokok Islam.[175] Pengertian yang kedua inilah yang diperjuangkan oleh Ali Jinnah dan Liga Muslimnya.

Dua penafsiran tersebut menjadi sumber perdebatan yang tak kunjung usai di Pakistan sejak kemerdekaannya. Sebab "Islam" di sana dianggap sebagai faktor yang mempersamakan sekaligus membedakan. Umat Islam India sungguh-sungguh sadar akan identitas Islam mereka sebagai sesuatu yang membedakan mereka dari umat Hindu. Tetapi mereka, secara geografis tinggal di kawasan yang terpisah dengan mayoritas Hindu, mereka juga tidak berbicara dalam bahasa yang sama. Kaum Muslim menggunakan bahasa urdu, sedang umat Hindu gunakan bahasa Hindi. Jika mereka bukan bagian dari bangsa India, maka tak ada alasan yang jelas mengapa mereka menganggap dirinya sebagai satu bangsa yang benar-benar tunggal, kecuali kalau Islam sendiri ditekankan lagi sebagai bangsa yang meliputi seluruh dunia tanpa membedakan ras, geografis dan bahasa.

Definisi Negara Islam, dan hubungan antara "Islam" dengan identitas naional telah menjadi perdebatan yang tak kunjung usai antara kelompok Maududi dan Ali Jinnah. Sejak semula sudah timbul persoalan, bahwa lebih dari sepertiga umat Islam di anak benua tetap bertahan di India, sementara sebagian orang Hindu berada di Pakistan. Di sinilah letak kelemahan konsep "Umat Islam sebagai satu bangsa" yang diajukan oleh Jinnah dan didukung oleh Maududi. Karena itu dalam praktik Pakistan harus menegaskan daerah hukum, yang berarti bahwa orang-orang non muslim di Pakistan menerima kewarganegaraan Pakistan, sedangkan umat Islam di bagian-bagian lain di anak benua ini tidak menerima kewarganegaraan itu.[176] Namun geografi juga memberikan bukti landasan yang sangat tidak memuaskan bagi identitas nasional di Pakistan, karena wilayahnya terdiri atas

[175] Lihat Edward Mortimer, *op. cit*., h. 174.

[176] Mirip dengan Pakistan yang menjadikan agama sebagai pengikat berdirinya negara adalah Istael.

dua tempat yang jauh dan dipisahkan oleh kawasan yang masuk wilayah India. Banglades, yang waktu itu bernama Pakistan Timur yang dihuni mayoritas muslim sangat berbeda dalam bahasa, kebudayaan dan kepentingan ekonomi, dan akhirnya setelah dua puluh empat tahun bergabung dengan Pakistan Barat atas ikatan Islam, pecah dalam keadaan yang tidak menyenangkan dan melukai keduanya. Pakistan Timur yang merubah namanya menjadi Banglades memproklamirkan kemerdekaannya berkat pertolongan invasi India, dan nasionalisme Bengali menjadi issu sentral dalam perjuangan yang dipimpin oleh Mujiburrahman pemimpin partai Liga Awami. Ironisnya Pakistan kini hanya menduduki urutan ketiga dalam jumlah umat Islam di anak benua itu; yakni setelah Banglades dan India.[177]

Pandangan Maududi tentang "Islam sebagai Ideologi Negara" mendapat reaksi dari kalangan nasionalis, sebab menurut mereka ide itu memberikan hak istimewa bagi warga negara muslim; dan secara implisit berlaku diskriminatif terhadap warga negara non muslim. Menurut Maududi, sudah sewajarnya bahkan harus warga yang meyakini ideologi Islam memegang jabatan-jabatan penting dalam Negara Islam. Sebab, jika warga negara non muslim menduduki posisi penting dalam negara, dikhawatirkan akan merubah tujuan negara dan sedikitnya akan mempengaruhi setiap keputusan perundang-undangan.[178]

Suatu resolusi yang disponsori Maududi mengusulkan definisi tujuan negara yang akhirnya menjadi Undang-undang dasar 1956 menegaskan bahwa "kedaulatan seluruh dunia hanya milik Tuhan Yang Maha Kuasa, oleh karena itu rakyat Pakistan menjalankan kekuasaan hanya dalam batas-batas yang ditentukanNya. Selain itu, resolusi tersebut memberi jaminan kebebasan, bagi golongan minoritas untuk menganut dan menjalankan agama mereka dan untuk memperoleh hak-hak dasar yang sama.

Resolusi ini oleh kalangan nasionalis dianggap menyalahi tujuan negara yang diinginkan Ali Jinnah yang menghendaki

---

[177]Lihat Mortmer, *op. cit*., h. 175176.
[178]Lihat Mortmer, *op. cit*., h. 175-176

"persamaan hak semua warga negara", baik muslim maupun non muslim. Sebaliknya Maududi menganggap resolusi itu sesuai dengan tujuan negara Islam.[179]Pandangan Liyaqat Ali Khan (1895-1951) yang menjadi Perdana Menteri dari kubu Nasionalis tentu memiliki pendapat berbeda dengan pandangan Maududi. Untuk itulah setahun kemudian ia merundingkan perjanjian dengan India tentang hak-hak warga-negara minoritas di negara-negara masing-masing. Perjanjian ini kemudian dikecam oleh Maududi dengan mengatakan, bahwa kalangan nasionalis dapat mendirikan sebuah negara, tapi tak dapat melaksanakan Islam.[180]

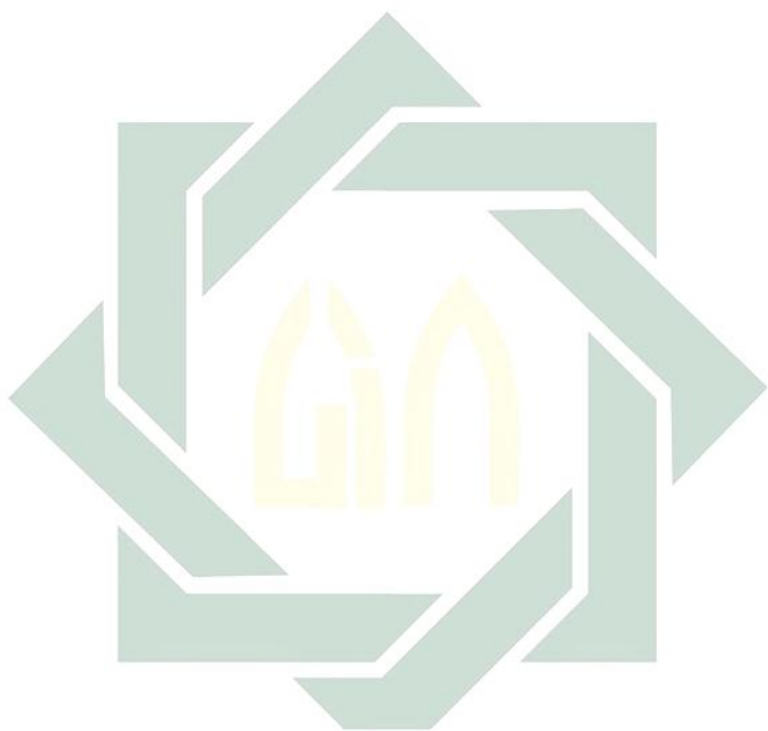
Dalam percaturan politik Pakistan Maududi menjadi tokoh fundamentalis Islam yang mempengaruhi hampir setiap keputusan perundang-undangan yang pernah berlaku di Pakistan, yakni UUD 1956, 1962, 1973.[181]

Pemikiran Maududi tentang partai tunggal tidak dapat dipraktikkan di Pakistan, karena ia harus menghadapi kenyataan aneka ragam paham, baik keagamaan maupun yang berdasarkan ideologi-ideologi modern yang muncul memperebutkan pengaruh dalam percaturan politik Pakistan. Rupanya Maududi tak berdaya menghadapi kenyataan itu, ia sendiri dan Jama'at-i Islaminya terpaksa terjun ke arena kampanye untuk memperebutkan kursi dalam parlemen yang menganut sistem multi partai. Dalam perjalanan sejarah Partai Jamaat-i-Islam yang Maududi pimpin tidak dan belum pernah mendapat kepercayaan rakyat dengan perolehan jumlah kursi yang signifikan.

---

[179] Maududi dalam *Pakistan Time,* 20 September 1977 dikutip dari Mortimer, *op. cit*., h. 193

[180] *Ibid*.

[181] Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni Syi'ah, Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke 20*, h. 157.

EMPAT
GERAKAN ISLAM DI MESIR SEBELUM PENGARUH MAUDUDI

Hasan al-Banna dan Ikhwanul Muslimin

Jamaluddin Afgani, Abduh dan Rasyid Rida, setidaknya dalam satu hal, merupakan produk khas bagi abad liberal di bawah penguasa kolonial. Mereka bergerak dalam bidang politik sebagai individu-individu, bukan sebagai organisasi. Afgani berusaha membangkitkan dunia Islam dengan Pan Islamismenya melalui hubungan perseorangan, khususnya diarahkan kepada para penguasa muslim,[1] Abduh memperkuat Islam khususnya Mesir, dengan mengajarkan dan mengeluarkan keputusan-keputusan legal;[2] Rida menyebarluaskan pokok pikiran secara logis berkaitan dengan sosial Islam melalui penerbitan majalah.[3] Mereka bertiga sangat berpengaruh dalam membentuk opini,

---

[1] Studi tentang ide Pan Islamis Afgani secara lengkap dapat dibaca dalam Muhammad Imarah, *al-A'malul Kamilah li Jamaluddin al-Afgani*, dalam empat jilid, al-Muassasa al-Arabiyah, Beirut, 1972.

[2] Studi tentang ide Muhammad Abduh secara lengkap dapat dibaca dalam Muhammad Imarah, *al-A'malul Kamilah lil ImamMuhammad 'Abduh*, dalam enam jilid, al-Muassasa al-Arabiyah, Beirut, 1974.

[3] Tentang Rasyid Rida, lihat Ahmad Amin, *az-Zu'ama' al-Islah*. Maktabah an-Nahdah al-Misriyah, Mesir, 1966.

namun tak seorangpun dari mereka yang berhasil menimbulkan perubahan dalam bidang politik.[4] Politik, pada pertengahan pertama abad kedua puluh di dunia Islam merupakan masalah bagi gerakan-gerakan rakyat dan organisasi.[5]

Syubhanul Muslimin yang didirikan oleh Abdul Hamid Said (1906-1949) dan Ikhwanul Muslimin yang dibentuk Hasan Banna adalah dua organisasi yang lahir di Mesir yang mempunyai peranan penting dalam kehidupan politik. Dalam buku ini penulis hanya membahas peran Ikhwanul Muslimin dalam bentuk kaderisasi dan militansi "politis" di Mesir. Hasan Banna pendiri Ikhwanu mempunyai peran penting dalam pembentukan militansi itu.

Ia lahir pada Oktober 1906 di kota kecil Mahmudiyah provinsi Ismailiyah, kota ini terletak di muara sungai Nil, sembilan puluh mil dari sebelah barat laut Kairo. Ayahnya bernama Ahmad Abdurrahman Banna yang waktu itu lebih terkenal dengan nama Sa'ati,[6] seorang guru fikih, Tauhid dan Nahwu. Sang ayah pernah belajar pada Abduh di al-Azhar, dan sempat menulis beberapa karya ilmiah tentang Hadis, Fikih dan Tasawuf.[7] Jadi Hasan Banna dibesarkan di tengah keluarga yang religius yang sudah tersentuh oleh paham pembaharuan.

Pada umur belasan tahun ia menjadi anggota Tarekat Sufi Hasafiyah, dan terus aktif di situ sampai dua puluh tahun berikutnya. Ia juga dipengaruhi oleh karya-karya Abu Hamid al-Gazali (450-505 H), yang menyatakan, bahwa pengetahuan bukanlah sesuatu yang diikuti untuk kepentingan diri sendiri,

---

[4] Perubahan sampai taraf pembentukan Pemerintahan Islam memang tidak sempat mereka wujudkan. Namun gema pemikiran Islam mereka mewarnai beberapa pemikir yang datang kemudian, Maududi di India, Banna di Mesir.

[5] Lihat Edward Mortimer, *Islam dan Kekuasaan*, Mizan, Bandung, Cet. I, 1984, h. 234-235.

[6] Sa'ati adalah sebutan yang diberikan kepadanya, karena dia bekerja sebagai tukang arloji, di samping mengajar. Hasan Banna kadang-kadang ikut membantu ayahnya di waktu senggangnya. Lihat Hasan Banna, *Muzakkirat ad-Da'wah wadda'iyah*, al-Maktab al-Islami, Beirut, Cet,. III, 1974, h. 11-12, h. 43-44.

[7] Lihat Edward Mortimer, *op. cit*., h. 234.

tetapi sejauh hal itu membantu seseorang memperoleh suatu kehidupan yang lebih baik.[8]

Pada usia sekitar enam belas tahun ia resmi menjadi mahasiswa Fakultas *Darul Ulum* di Kairo; setelah menyelesaikan studinya di Madrasah Ibtidaiyah di Mahmudiyah dan Sekolah Guru di Damanhui dengan nilai yang cukup memuaskan. Di Kairo, ia sering berkunjung ke toko-toko buku milik "Gerakan Salafiyah" Rasyid Rida. Kemudian, ia tertarik untuk membaca *majallah* al-Manar, dan berkenalan langsung dengan Rida serta mantan murid-murid Abduh lainnya. Ia sering terlibat diskusi dengan mereka. Di samping itu ia juga sering berkunjung ke rumah para ulama Azhar dari kubu Tradisional.[9]

Pada tahun 1927, dalam usia dua puluh satu tahun, ia lulus menyandang Diploma Guru dari Darul Ulum. Kemudian ia ditugaskan sebagai guru Sekolah Dasar di Isma'iliyah, pusat pertahanan kolonialis Inggris dan markas besar perusahaan Terusan Suez.[10]

Setelah tinggal beberapa hari di Isma'iliyah, ia melihat langsung kegiatan para Misionaris melakukan kegiatan Kristenisasi terhadap kaum Muslim yang sedang dililit kemiskinan, dengan memberikan obat-obatan secara cuma-cuma dan santunan lewat jalur pendidikan kepada fakir miskin.[11]Melihat keadaan ini, ia tergugah untuk bergerak melakukan kegiatan melakukan "sesuatu yang bermanfaat" bagi kaum muslimin. Ia sangat sedih melihat Mesir melaju ke arah yang berlawanan : kekacauan dan perpecahan politik, makin suburnya dekadensi moral, kian jauhnya generasi muda dari tradisi dan agama, meluasnya antusiasme terhadap kebudayaan Barat, dan terus berlangsungnya kolonialisme yang mengisap ekonomi rakyat. Keadaan ini mendorongnya untuk segera berpacu membalikan

---

[8] Lihat Hasan Banna, *op. cit*., h. 15-22, dan 32-33.

[9] *Ibid*., h. 46-54.

[10] *Ibid*., h. 58-60, dan lihat Muhammad Hasanain Haikal, *Kharif ul Gadab*, Syirkatul Matbu'at, Beirut, Cet. IX, 1985 h. 278.

[11] Lihat Muhammad Ahmad Khalfallah, *as-Sahwah al-Islamiyah fi Misr*, dalam Isma'il Sabri Abdullah (ED)., *al-Harakatul Islamiyah al-Mu'assirah fi: Watanil 'Arabi*, Markaz Dirasatil Wihdah al-'Arabiyah, Beirut, Cet.I, 1987.

laju arah sejarah Mesir ke masa yang akan datang. Ia dengan tekun menjalankan tugas sebagai guru di siang hari, dan mengajar orang-orang tua pada malam hari. Ia juga mengadakan pertemuan-pertemuan di kedai-kedai kopi, di lapangan olahraga, pasar dan lain-lain ; untuk mendengar keluhan langsung rakyat trhadap situasi yang mengitari mereka. Dengan jalan itu, ia dapat mempengaruhi beberapa orang tokoh masyarakat untuk memikirkan "keprihatinan" kaum Muslim di Mesir, dan usaha mengembalikan kejayaan mereka.[12]

Maka pada suatu hari bulan Maret 1828, enam orang pekerja (buruh) dari perkemahan Inggris,[13] masing-masing bernama Hafid Abdul Hamid, Ahmad al-Hasri, Fuad Ibrahim, Abdurrahman Hasbullah, Ismail 'Iz, dan Zaki al-Maghribi, datang menemui Banna. Menurut cerita Banna, mereka itu sebagian dari orang yang tertarik terhadap pengajian-pengajian yang disampaikan Banna. Kemudian dengan suara yang terbata-bata mereka berkata :

> Kami telah mendengar dan telah sadar, juga telah terpengaruh, tetapi kami tidak tahu jalan apa yang harus kita tempuh untuk kejayaan Islam dan kaum Muslim ? Kami telah jemu dengan kehidupan yang hina dan tebelenggu. Lihatlah, anda saksikan orang-orang Arab dan kaum Muslim tak memiliki status dan martabat. Mereka tidak lebih dari orang sewaan belaka yang menggantungkan diri kepada orang-orang asing. Kami tak memiliki apa-apa, kecuali darah… dan jiwa ini…dan sedikit uang… kami tidak mampu menempuh jalan menuju tindakan seperti yang anda lihat, atau mengenal jalan menuju darma bakti demi tanah air, agama dan bangsa (*ummah*) seperti yang anda ketahui. Yang kami inginkan sekarang ini adalah memberikan semua milik kami kepada anda, untuk dibebaskan oleh Tuhan dari pertanggung jawaban,

---

[12] Lihat Banna, *op. cit*., h. 66-71.

[13] Mortimer ragu dalam menetapkan tahun kelahiran Ikhwan dengan menyebut 1928 atau 1929. Banna sendiri menulis Maret 1928 bertepatan dengan Zulkaidah 1347 H. Bayumi menulis April 1928 ; keraguan itu berpangkal dari catatan Banna dengan kata "seingat saya". Dari sini, mungkin Banna sendiri tidak mengira bahwa pertemuan pada waktu itu akan menjadi tonggak sejarah yang akan diperhatikan orang. Lihat Mortimer, *op.cit*., h. 236, lihat Banna, *op. cit*., h. 72, dan lihat Zakariya Sulaiman Bayumi, *al-Ikhwanul Muslimin wal Jama'atul Islamiyah fil Hayah as-Siyasiyah al-Misriyah 1928-1948*, Maktabah Wahbah, Kairo, Cet. I, 1979, h. 81.

> dan agar anda bertanggung jawab di hadapanNya demi kami dan demi apa yang harus kami lakukan. Suatu jamaah telah berjanji dengan ikhlas kepada Allah untuk hidup membela agamaNya mati di jalanNya, walupun sedikit jumlah dan lemah kekuatannya.[14]

Selanjutnya mereka berbaiat kepada Allah untuk menjadi "Tentara Dakwah Islam", demi kejayaan tanah air dan kebangkitan bangsa (*ummah*). Salah seorang dari mereka, kemudian usul tentang nama gerakan yang pantas untuk jamaah tersebut. Banna menjawab: "Tinggalkan lambang resmi itu, yang penting dalam pertemuan perdana ini adalah ide, arti dan singkat. Kita semua bersaudara untuk mengabdi kepada Islam, jadi kita ini "al-Ikhwan al-Muslim."[15] Jadi pada waktu itu secara resmi Ikhwanul Muslimin lahir.

Dalam waktu yang tak terlalu lama, Ikhwan sudah dapat merekrut anggota sebanyak tujuh puluh orang.[16] Dari langkah-langkah dan usaha-usaha yang dilakukan Banna pada periode awal dari lahirnya Ikhwan tampaklah kecakapannya dalam berorganisasi. Ia mampu meyakinkan Syeikh Hamid 'Askariyah seorang dai yang ditugasi al-Azhar di Ismailiyah untuk memperkuat Ikhwan.[17] Ia juga berhasil mengumpulkan dana dari para pekerja perusahaan Terusan Suez sebanyak LE 500 untuk dibelikan sebidang tanah, yang selanjutnya dapat dibangun sebuah masjid dan lembaga pendidikan yang berfungsi sebagai pusat kegiatan dan Kantor Pusat Ikhwan di Isma'iliyah.[18] Kantor pusat ini kemudian dapat berkembang menjadi "perusahaan kecil" sebagai sumber dana Ikhwan; sekaligus berfungsi sebagai media untuk menerapkan syari'at Islam, dalam kehidupan sehari-hari.[19]

Untuk memperkuat landasan ideologi Ikhwanul Muslimin, Banna menciptakan slogan yang dapat diterima oleh semua rakyat yang mempunyai semangat "Islam" yang kuat. Slogan

[14] Banna, *op. cit*., h. 72.
[15] *Ibid*.
[16] Bayumi, *op. cit*., h. 82.
[17] Banna, *op. cit*., h. 79.
[18] Lihat Bayumi, *op. cit*., h. 82.
[19] Lihat Banna, *op. cit*., h. 82-110.

yang kemudian menjadi doktrin Ikhwan itu berbunyi "Al-Qur'an adalah konstitusi kami dan Rasulullah Muhammad Saw adalah panglima kami, jihad adalah jalan kami dan mati syahid adalah cita-cita kami."[20] Slogan ini kemudian menjadi suatu kekuatan yang tidak dapat diabaikan. Pada mulanya slogan ini diungkapkan sebagai "tandingan" terhadap konstitusi 1923 yang secara teoritis memisahkan Islam dan proses bernegara disahkan atas dasar sekularisme, yang didukung partai yang memiliki kursi di parlemen mayoritas yaitu partai al-Wafd pimpinan Sa'ad Zaglul.[21] Jadi akar perbedaan antara Wafd dan Ikhwan minimal dalam landasan pemikiran telah tercipta sejak awal berdirinya Ikhwanul Muslimin.

Setelah lima tahun mengorganisasi Ikhwanul Muslimin di Isma'iliyah, sudah mulai tampak kemampuan Hasan Banna sebagai seorang organisator yang baik dan seorang dai yang lincah, bersemangat dan mempunyai pribadi yang sangat menarik bagi setiap orang yang pernah berhubungan dengannya. Hal itu terbukti dengan cepat menyebarnya cabang-cabang Ikhwan di Syibrakhit, Mahmudiyah, Abu Suir Port Said, Bahrus Sagir, Suez dan Balah, kesemuanya itu termasuk beberapa kota yang dekat dengan Ismailiyah.[22]

Pada Oktober 1932 Hasan Banna pindah dari Ismailiyah ke Kairo untuk menjalankan tugas sebagai guru di Madrasah Abbas di daerah Sabtiyah. Kepindahannya ini menjadikan Ikhwan memasuki era baru.[23] Rupanya Banna merasa bahwa dakwahnya akan lebih sukses di Kairo, bukan hanya karena kepadatan penduduknya, tetapi karena Kairo adalah ibu kota Mesir yang menjadi pusat kegiatan nasional. Untuk itulah, ia mengusulkan agar kantor pusat Ikhwan dipindah ke Kairo. Dengan demikian, Ikhwan tidak hanya menjadi organisasi local,

---

[20] Slogan ini sangat mengakar di kalangan anggota Ikhwan dalam semua tingkatan. Lihat Haikal, *loc. cit*. dan lihat Muhammad Syauqi Zaki, *Al-Ikhwanul Muslimun wal Mujtama' al-Misri*, Darul Ansar, Kairo, Cet. II, 1980, h. 48-51.

[21] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 279.

[22] Lihat Banna, *op. cit*., h. 113-134.

[23] Muhammad Syauqi Zaki. *op. cit*., h. 21.

tetapi sudah menjadi organisasi nasional. Cabang-cabangnya menyebar hampir ke seluruh kota-kota kecil di Mesir. Dan dari Mesir berkembang menjadi suatu gerakan yang tak dapat diabaikan karena dalam perkembangan lebih lanjut, ikhwan eksis hampir di seluruh negara-negara Arab dan dunia Islam.[24] Para anggotanya meliputi segala lapisan masyarakat, dari para pelajar, mahasiswa, pegawai negeri, guru, pramuniaga, arsitek, insinyur, dokter, akuntan, sampai para wartawan. Richard Michell yakin bahwa jumlah anggota yang pertama, pada 1930 an, sebagian besar berasal dari kelas petani dan pekerja, dan buruh dari beberapa kota yang masuk menjadi anggota ikhwan pada 1940 an. Namun para aktifis yang membentuk "nasib politik masyarakat" berasal dari golongan menengah terpelajar. Ia memandang gerakan tersebut tidak sekedar bagian dari usaha melembagakan kembali kehidupan agama bagi mereka yang mempunyai tanggung jawab besar terhadap agama dan tradisi, tetapi juga bersamaan dengan itu secara efektif, siap bersentuhan bahkan berhadapan dengan kekuatan-kekuatan Barat. Suatu gerakan yang bukan saja berusaha mengilhami masa kini dengan beberapa pendirian masa lalu… tetapi juga untuk *mendefinisikan* kembali masa lalu dengan arti dan semangat yang sesuai bagi masa kini.[25]

Asal-usul aktifitas-aktifitas golongan menengah ini sedikitnya mempengaruhi pemikiran pemikiran dan program Ikhwan: permusuhan terhadap pengurasan ekonomi yang dilakukan

---

[24] Pada era antara tahun 1932-1945 di negara-negara Arab seperti Yordania, Sudan, Syiria, Libanon, Irak, Maroko, Palestina, Tunisia dan lain-lain telah berdiri Ikhwanul Muslimin secara otonom; tetapi mempunyai filsafat perjuangan yang tidak berbeda dengan ideology Hasan Banna di Mesir. Untuk jelasnya lihat Ahmad Muhammad Samuk, *Kaifa Yufakkir al-Ikhwanul Muslimun*, Darul Jil, Beirut, 1981. Konon Jama'at-i-Islami di India dan Pakistan juga berdiri atas pengaruh Ikhwanul Muslimin. Lihat Sayed Riaz Ahmad, *Maulana Maududi and The Islamic State* People Publising House, Lahore, 1976, h. 25-72. Lebih tegas lagi Haikal menyatakan Maududi sebagai anggota Ikhwan. Pendapatnya ini masih perlu penyelidikan lebih lanjut, sebab tidak ada bukti-bukti yang dapat dipertanggung jawabkan, lihat Haikal, op. cit., h. 284-285.

[25] Lihat Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothres*, dalam Mortimer, op. cit., h. 236.

oleh orang asing, berjuang melawan golongan penguasa yang kompromi dengan imprialisme, juga menentang perjuangan kelas dalam usaha-usaha perekonomian; menghendaki keharmonisan antar buruh dan pemimpin, tuan tanah dan petani. Betapa pun, ketika 1930 an dan 1940 an banyak industri Mesir menjadi milik asing, Ikhwan tetap merupakan pembela yang aktif bagi para buruh terhadap pemerasan; di samping memperoleh pengaruh yang besar dalam gerakan buruh, termasuk mengatur beberapa serikat pekerja.[26]

Pesatnya perkembangan Ikhwan ini menarik perhatian banyak pihak yang berkepentingan, termasuk partai penguasa al-Wafd dan kalangan istana. Munculnya Ikhwan dengan kekuatan yang terorganisir secara rapi yang membawa slogan "agama" yang dapat diterima oleh semua kecenderungan aliran keagamaan dalam ungkapan; ikhwan untuk bermisi, "salafi, jalan Suni, kebenaran Sufi, organisasi politik, gerakan kepanduan, mata rantai ilmiah, budaya, usaha ekonomi dan gagasan sosial",[27] mengkhawatirkan imperalis Inggris. Di tambah lagi dengan keputusan muktamar Ikhwan V pada Januari 1939 yang dengan tegas menyatakan Ikhwan akan terjun ke gelanggang politik;[28] dengan tetap berpegang teguh pada ideologi yang telah ditetapkan sejak semula, yakni : Islam adalah sistem yang lengkap *swakembang* (*matakamil lizatih*) ia adalah jalan hidup terbaik dalam semua bidang ; Islam bersumber dari dan di dasarkan pada sumber fundamental, al-Quran dan Sunah Nabi; Islam dapat diterapkan dalam segala zaman dan tempat.[29]

---

[26] Mungkin karena Ikhwan menjadi pembela kaum buruh, Mortimer menganggap Hasan Banna sebagai cenderung kepada Marxisme. Padahal sedikit pun ia tidak pernah bersentuhan dengan pemikiran Karl Marx. Ia hanya dikenal sebagai seorang *faqih* yang menguasai empat mazhab, sekaligus berkecenderungan kepada tasawuf. Lihat Mortimer, op. cit., h. 234. Lihat juga Ishaq Musa Husaini, *Al-Ikhwanul Muslimin Kubral Harakatil Islamiyah fil 'Alamil 'Arabi*, Darul Malayin, Beirut, Cet. I, 1955, h. 54.

[27] Hasan Banna, Majmu'atu Rasail al-Imam as-Syahid Hasan Banna, Darul Andalus, Beirut, 1965, h. 251. Di Mesir sampai sekarang antara kelompok sufi dan kelompok salafi masih terlibat "serang-menyerang".

[28] Lihat Banna, *Muzakkiratid Da'wah wad Da'iyah, op. cit*., h. 240-241.

[29] Lihat Banna, *Majmu'ah Rasail, op. cit*., h. 241

Program Ikhwan setelah terjun ke gelanggang politik dirumuskan pada dua pokok masalah. Pokok pertama, adalah "Internasionalisasi" gerakan, yang menekankan perjuangan bukan hanya untuk membebaskan Mesir tetapi juga seluruh "tanah air Islam" dari cengkeram imperealis. Pokok kedua, menegakkan "Pemerintahan Islam" yang merdeka di tanah air tersebut yang mempraktikkan prinsip-prinsip Islam, menerapkan sistem sosialnya, menanamkan landasan-landasan yang kokoh, dan menyampaikan dakwahnya yang arif kepada rakyatnya. Deklarasi selanjutnya menambahkan, bahwa selama pemerintahan ini tidak dibentuk, selama itu pula kaum Muslim berdosa di hadapan Allah. Pengkhianatan ini tidak hanya terhadap kaum Muslim saja melainkan juga terhadap seluruh umat manusia.[30] Kiranya, tak ada ungkapan lain yang lebih jelas dari ini dalam menyatakan tuntutan Ikhwan akan sebuah negara Islam.

Untuk mencapai sasaran program tersebut, Ikhwan meng-organisir pandangan-pandangan politik anggotanya melalui jaringan perkumpulan dan pelayanan kesejahteraan. Ia juga menyelenggarakan latihan atletik, mengkordinir anggotanya dalam kelompok-kelompok pengembara dalam battalion. Dan yang terakhir ini kemudian berkembang menjadi "Komando Khusus"[31]yang bertugas menyiapkan dan melaksanakan jihad berupa perjuangan bersenjata. Ikhwan juga mengindroktinasi anggota-anggotanya melalui suatu jaringan kecil "keluarga" (*usrah*) yang masing-masing memiliki lima orang anggota.[32]

---

[30] Bayumi, *op. cit*., h. 91

[31] Di kalangan regim penguasa di Mesir kelompok ini dikenal dengan "Komando rahasia" dalam Ikhwan (*at-Tandimus Sirri*). Dalam Ikhwan disebut "Komando Khusus" (*at-Tandimus Khas*). Hasan Banna pada mulanya ragu dalam membentuk satuan ini, karena ia khawatir akan berakibat negatif, tetapi karena semangat anggota dar kalangan kaum muda yang sedang berkobar, ia merestui terbentuknya satuan khusus ini, dengan tujuan utama menghadapi zionisme. Untuk jelasnya lihat Ahmad Hasan Baquri, *Malamih Zikrayat*, dalam Mingguan al-Muslimun, London, 9 Agustus 1985, h. 6, dan lihat Umar Tilmisani, *Zikrayat … La Muzakkirat*, Darul I'tisam, Kairo, t.t., h. 35-37, dan lihat Bayumi, op. cit., h. 123-132.

[32] Lihat Hasan Banna, *Al-Wasaya al-'Asyr*, Komentar Abdul Adim Ibrahim Mut'ini, Darus Syuruq, Beirut, 1981, h. 137.

Komando Khusus tersebut mendapatkan doktrin langsung dari Banna yang ia bagi atas tiga langkah. Langkah pertama adalah pengenalan dengan melakukan kegiatan sosial. Langkah kedua, pembentukan "satuan semi militer", dengan doktrin taat dan patuh kepada komando tanpa bertanya. Ketaatan satuan ini meniru sistem ketaatan murid tarekat sufi kepada *mursyidnya*. Untuk masuk ke dalam satuan ini disaring secara ketat bagi mereka yang betul-betul bersedia melakukan jihad dalam jangka panjang, dengan sabar dan tabah. Langkah ketiga, adalah pelaksanaan jihad secara terus menerus untuk menggapai tujuan memperoleh kekuasaan dengan menegakkan Pemerintahan Islam menurut konsep Ikhwan.[33] Komando ini berada dalam kekuasaan *mursyid* am dan bersifat sangat rahasia.[34]

Dengan demikian Banna sejak semula sudah menyiapkan milisi jihad yang banyak berperan aktif dalam keterlibatan Ikhwan dalam perang melawan Zionisme Israel yang banyak dikagumi oleh kawan dan lawan 1948.

Pecahnya perang dunia II dan akibatnya menjerumuskan Mesir ke dalam krisis yang gawat, baik di bidang ekonomi maupun politik, membuka kesempatan bagi Ikhwan untuk memainkan peranan penting dalam politik Mesir. Mesir menderita, baik berasal dari kekacauan pasaran dunia maupun dari tuntutan usaha perang Inggris. Memang secara resmi Mesir netral, tapi negeri itu merupakan basis Inggris dalam melancarkan serangan atau mempertahankan Timur Tengah dari serangan Jerman. Inggris ingin berkonsentrasi pada perang, tanpa adanya gangguan dari belakang. Untuk itu ia membutuhkan suasana politik Mesir yang stabil. Untuk menciptakan "stabilitas politik" itu Inggris memaksa raja Faruq untuk membentuk pemerintahan di bawah kepemimpinan partai nasionalis Wafd yang oleh Inggris dianggap lebih populer untuk mendapatkan dukungan rakyat.[35]

---

[33] Muhammad Ahmad Khalfalah, *op. cit*., h. 48.

[34] Lihat Bayumi, *op. cit*., h. 125-126.

[35] Lihat Mortimer, *op. cit*., h. 238.

Hal itu berakibat hilangnya kepercayaan rakyat kepada sistem monarchi, juga kepada partai Wafd yang dianggap telah menerima kekuasaan sebagai hadiah dari Inggris.Ikhwan mendapat keuntungan dari keadaan ini. Pada 1945 ia muncul sebagai organisasi besar yang bersaing dengan Wafd sebagai pemimpin gerakan nasionalis.[36]

Di pihak lain, Ikhwan juga mendapatkan dukungan beberapa perwira militer dan beberapa orang politisi sipil yang memusuhi Wafd.[37] Posisi Ikhwan akhirnya bersikap mendua; menentang kebijaksanaan-kebijaksanaan raja yang menyangkut kepentingan nasional, religius, dan sosial, juga menentang Wafd, terutama karena kecondongannya pada aliran komunis yang semakin meluas pengaruhnya, sebagai akibat makin meluasnya rasa ketidak puasan ekonomi di samping makin meluasnya kewibawaan dan pengaruh Uni Soviet. Banna sendiri tampaknya mengharapkan raja bersedia mengadakan kesepahaman dan kesepakatan dengannya dan memberi Ikhwan kedudukan penting dalam negara, sementara sebagian penasehat raja berpikir dapat menggunakan Ikhwan sebagai senjata melawan Wafd. Namun tak satu pun pihak yang siap untuk membuat suatu konsepsi politik umum selain, bagaimana pun, massa pengikut Ikhwan belum siap berkompromi.[38]

Krisis Palestina menjadikan ideologi dan kegiatan Politik Ikhwan semakin radikal. Dampak ini timbul dari resolusi PBB No 3 mengenai pembagian Palestina bulan Nopember 1947, dan meletusnya perang Arab-Israel pertama.[39] Ikhwan yang telah siap dengan "Komando Khusus" nya mengirimkan sukarelawan ke Palestina. Tentara reguler yang dikirim istana ke Palestina dalam pertempuran itu mengagumi strategi militer sukarelawan Ikhwan dan keberanian mereka maju ke medan tempur. Kekaguman ini membuat sebagian Tentara Reguler ingin lebih dekat dengan Ikhwan. Sementara itu dalam Tentara Nasional

---

[36] *Ibid*.
[37] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 279.
[38] Lihat Mortimer, *op. cit*. h. 239.
[39] Lihat hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1988, h. 133.

Mesir sendiri sebelumnya telah terbentuk suatu organisasi rahasia yang menamakan diri "Perwira Pembebasan". Organisasi ini dibentuk sebagai protes pihak meliter yang kecewa terhadap kebijaksanaan-kebijaksanaan istana dan ketidakbecusan partai-partai politik utamanya Wafd yang selalu dapat didekte oleh Inggris, terutama dalam menghadapi Israel. Istana mengirimkan tentara untuk membantu perjuangan rakyat Palestina menurut kalangan "Perwira pembebasan" hanya sebagai kedok untuk menutupi 'hubungan' istana dengan Inggris dari heroik rakyat yang sedang bergelora anti imprialis.[40]

Berbeda dengan istana, Ikhwanul Muslimin sangat anti Inggris dan tidak setuju dengan sistem multi partai. Partai-partai politik itu menurut Banna menjadi sumber kerusakan dan kebobrokan moral.[41] Sikap dan ideologi Ikhwan ini menjadi titik temu antara Ikhwan dan Perwira Pembebasan. Kedua organisasi ini selalu mengadakan kontak secara rahasia dalam mencapai tujuan bersama.

Melihat agitasi Ikhwan pemerintah semakin bertambah khawatir terhadap keterlibatan Ikhwan dalam agitasi dan kekerasan, terutama pada 1948, ketika keinginan mereka makin menggelora karena perang Palestina berikut peranan Mesir di dalamnya sangat mengecewakan.[42] Keadaan itu merangsang semua kelompok melakukan tindak kekerasan dalam negeri Mesir.[43] Tetapi sebagian besar kesalahan tindak kekerasan itu dilemparkan kepada Ikhwan.

Komando Khusus setelah melalui suatu penyelidikan terbukti telah melakukan peledakan bom di perkampungan asing, gedung-gedung bioskop dan "klub-klub malam". Atas dasar penyelidikan dan penyidikan itu hakim Ahmad Khazandar memvonis penjara terhadap beberapa orang anggota

---

[40] Lihat Bayumi, *op. cit.*, h. 237-244.

[41] Lihat Banna, dalam Faruq Abdussalam, *al-Islam wa al-Ahzab as-Siyasiyah*, Maktabah Qalyub, 1978, h. 7

[42] Lihat Mortimer, *op. cit.*, h. 239

[43] Sebetulnya yang melakukan tindak kekerasantidak hanya dilakukan sebagian anggota Ikhwan; Wafd, Sa'di dan kaum nasionalis pernah terbukti melakukan tindak kekerasan juga, untuk jelasnya lihat Samuk, *op. cit.*, h. 97-106

Ikhwan yang telah terbukti melakukan tindak terorisme. Tidak lama kemudian Komando Khusus Ikhwan membunuh hakim Khazandar, yang berakibat ditangkapnya *Al-Mursyid Al-'Am* Ikhwan Hasan Banna.[44] Yang kemudian dilepaskan karena tidak terbukti bukti kuat bahwa ia bersalah.

Peristiwa kekerasan tersebut membuat semakin panasnya suasana politik dan makin tegangnya kekuatan Ikhwan untuk berhadapan dengan pemerintah. Hanya selang beberapa hari dari peristiwa pembunuhan itu, tepatnya pada 8 Desember 1948 Mahmud Fahmi Nuqrasyi Perdana Menteri Mesir pada waktu itu mengeluarkan keputusan pembubaran Ikhwanul Muslimin dan dinyatakan sebagai organisasi terlarang di Mesir. Karena menurut keputusan itu Ikhwan membahayakan ketertiban dan keamanan di Mesir. Pembubaran tersebut kemudian diteruskan dengan penyitaan semua harta kekayaan organisasi dan penangkapan besar-besaran terhadap para tokoh Ikhwanul Muslimin baik di ibu kota Kairo maupun di daerah.[45]

Penangkapan besar-besaran ini menjadikan lumpuhnya organisasi dari komando Mursyid 'Am. Dengan demikian, Banna sudah tidak mampu lagi mengendalikan massa, karena hanya dia satu-satunya pimpinan pusat yang tidak lkut ditangkap.Ia hanya mampu berusaha menenangkan suasana. Tetapi massa menghimbau untuk berhadapan langsung dengan regim penguasa. Himbauan ini terutama dating dari kalangan muda yang sudah tak dapat mengendalikan emosi.[46]

Hanya tiga minggu dari keluarnya keputusan pembubaran, Nuqrasyi tewas di tangan seorang pemuda anggota "Komando khusus" di Departemen Dalam Negeri. Pemuda itu menyamar sebagai polisi.[47] Akibatnya penangkapan terus dilakukan, tetapi Banna tidak ditangkap.[48] Untuk itu ia segera mengeluarkan

---

[44] Lihat Samuq, *op. cit*., h. 105

[45] Ibid., h. 105-106, dan lihat juga Haikal, *op. cit*. h. 281

[46] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 282 dan lihat Samuq, *op. cit*., h. 106.

[47] Lihat Jabir Raziq, *al-Asrarul Haqiqiyah Liightiyali Hasan Banna*, Darud Da'wah, Kairo, Cet. II, 1984, h. 16-18.

[48] Tidak ditangkapnya Banna itu memang direncanakan, lihat *Ibid*., h. 47-57

pernyataan mengecam terhadap pembunuhan Nuqrasyi itu.[49] Ini menunjukkan bahwa tindakan tersebut dilakukan di luar komando organisasi.

Pada mulanya, mungkin Banna "menghalalkan" dibunuhnya Nuqrasyi. Tetapi kemudian ia merubah pendapatnya itu, sebab pembunuhan terhadap perdana menteri akan berakibat fatal yang akan mengancam dirinya sendiri. Namun perubahan pendapatnya itu datang terlambat, sebab "Komando Khusus" Ikhwan telah melaksanakan pembunuhan secara sukses. Kecamannya terhadap peristiwa itu dengan menyatakan "mereka itu bukan Ikhwan dan bukan muslim", tidak dapat menolong dendam penguasa terhadap dirinya.[50]

Ibrahim Abdul Hadi yang menggantikan Nuqrasyi sebagai Perdana Menteri bekerja sama dengan istana dan agen rahasia imprialis Inggris melakukan langkah balas dendam. Maka 12 Pebruari 1949 tepatnya pada pukul 21 waktu setempat Banna tewas tertembak oleh dua orang agen rahasia pemerintah, ketika ia keluar dari kantor Syubhanul Muslimin di Kairo.[51] Selanjutnya PM Abdul Hadc dan istana bertindak keras dan tegas terhadap Ikhwanul Muslimin. Dengan tewasnya Hasan Banna Ikhwanul Muslimin tertimpa musibah penangkapan penyiksaan dan pembunuhan besar-besaran yang tidak berperikemanusiaan.[52]

Ikhwanul Muslimin Pasca Banna Tewas

Musibah yang menimpa Ikhwan dengan tewasnya Hasan Banna dan dilarangnya organisasi ini mengadakan kegiatan secara legal serta dirampasnya semua kekayaan oleh regim penguasa, membuat vakumnya organisasi secara resmi. Tetapi walaupun demikian bukan berarti Ikhwan lumpuh sama sekali. Ia tetap menjadi suatu kekuatan yang diperhitungkan. Dalam menghadapi penguasa elite IM terpolarisasi menjadi sikap sfralegis. Pertama, kelompok moderat yang disponsori

---

[49] Lihat Haikal, *op. cit.*, h. 282.

[50] *Ibid*.

[51] Lihat Samuq, *op. cit.*, h. 107.

[52] Lihat Haikal, *loc. cit*.

Departemen *Irsyad* menghendaki sikap lunak dan kerja sama dengan penguasa sebagai suatu cara dan jalan terbaik untuk memulihkan citra Ikhwan yang selalu dituding sebagai "Organisasi Teroris", sambil berusaha agar keputusan pembubaran Ikhwan dapat ditinjau kembali. Kedua, kelompok radikal yang disponsori tokoh-tokoh "Komando Khusus" yang menghendaki perjuangan bersenjata untuk menumbangkan pemerintah. Akhirnya dua kelompok ini, masing-masing berjalan sendiri, tanpa adanya pusat komando dan koordinasi.[53]

Kelompok radikal mengadakan kontak dengan "Perwira Bebas", yang memang pada mulanya organisasi di kalangan militer ini adalah pecahan dari "Komando Khusus" yang dibentuk Ikhwan.[54] Hubungan antara sayap radikal dengan kalangan militer bertambah akrab terutama setelah perang untuk membantu rakyat Palestina melawan Israel. Keduanya merasa senasib diabaikan oleh penguasa (baca: raja Faruq) dan kalangan politisi partai Wafd. Keduanya akhirnya sepakat untuk saling bekerja sama untuk jangka panjang agar dapat menumbangkan "Sistem Kerajaan" di Mesir. Wujud kerjasama itu, "Komando Khusus" membantu mengindoktrinasi para "Perwira Bebas", sementara yang disebut terakhir ini membantu anggota "Komando Khusus" dalam pendidikan militer Gamal Abdun (Naser pernah dituduh telah melatih Ikhwan menggunakan senjata).[55]

Sebagai suatu tanda semakin akrabnya faksi radikal dalam Ikhwan dengan "Perwira Bebas" adalah kesediaan para tokoh militer untuk mendirikan "Monumen Perjuangan" yang memuat nama-nama para sukarelawan Ikhwan di Kuburan Palestina, setelah usai perang.[56]

Ketika beberapa tokoh militer anggota "Perwira Bebas" dicurigai punya "Kontak terkordinir" dengan Ikhwan yang

---

[53] Lihat Baquri, *Malamin Zikrayat* dalam mingguan al-Muslimun, 18 Mei 1985, London, h. 10.

[54] Lihat Rif'at Sayyid Ahmad, *ad-Din wad-Daulah was-Saurah*, Kitab al-Hilal, Kairo, 1985, h. 10

[55] Lihat Hamid Enayat, *op. cit*., h. 134.

[56] Lihat Rif'at Sayyid Ahmad, *op. cit*., h. 120

terlarang oleh pemerintah, Jamal Abdun Naser segera memindah simpanan senjata yang berhasil ia curi ke rumah salah seorang anggota Ikhwan bernama Mahmud 'Usmawi, kemudian ia menyerahkan lagi senjata itu kepada "Perwira Bebas", pada Desember 1950.[57] Menjelang Revolusi 23 Juli 1952, Naser bertindak sebagai pembagi senjata kepada anggota-anggota Ikhwan yang terlatih. Sebagai hasil dari kontak yang intensif antara "Perwira Bebas" dengan Ikhwan, telah disepakati tiga peranan yang harus dilakukan oleh masing-masing kelompok ketika revolusi berlangsung. Pertama, jika Gerakan Revolusi sukses, maka Ikhwan berkewajiban menenangkan suasana dalam negeri dan menjaga instalasi-instalasi asing serta menyalurkan emosi massa jika dipandang perlu.Kedua, Ikhwan berkewajiban menolong "melindungi Perwira Bebas" untuk dapat melarikan diri, jika revolusi gagal. Ketiga, mengadakan perlawanan terhadap kemungkinan intervensi Inggris.[58]

Kerjasama Perwira Bebas dengan Ikhwan itu terjadi, karena adanya kesamaan kepentingan yang saling menguntungkan kedua belah pihak. Kesamaan kepentingan itu meliputi enam persoalan pokok. Pertama, ingin mengenyahkan imprialisme dan para pendukungnya. Kedua, mengenyahkan feodalisme yang tampak dalam sistem Pemerintahan Kerajaan di Mesir. Ketiga, ingin menghapus monopoli modal asing. Keempat, ingin menegakkan keadilan sosial bagi semua lapisan masyarakat. Kelima, ingin mempunyai Tentara Nasional yang terorganisisr dengan rapi, baik dan kuat, dengan mendirikan pabrik-pabrik senjata dan amuinisi. Keenam, mendirikan pemerintahan yang demokratis, tanpa terperangkap dengan sistem multi partai Pemerintahan Demokrtis yang dikehendaki Ikhwan dan Perwira Bebas adalah pemerintahan yang berdiri atas tiga asas utama, yakni : Tanggung jawab pemerintah, persatuan umat, dan kewibawaan birokrasinya.[59] Keenam tujuan ini yang menjadi

[57] *Ibid*.
[58] *Ibid*.
[59] Lihat Samuq, *op. cit*., h. 136-138.

pengikat antara Ikhwan faksi radikal dan gerakan bawah tanah di kalangan militer yang menamakan diri "Perwira Bebas".

Melihat beberapa poin kesepakatan antara Ikhwan dengan Perwira Bebas, tampak posisi Ikhwan kurang penting, karena ideologi Islam yang menjadi penyangga utama kekuatan Ikhwan tidak disebut dalam kesepakatan. Ideologi Islam inilah nanti yang menjadi kendala dan sandungan utama bagi kelangsungan kerjasama antara Ikhwan dan Perwira Bebas, setelah revolusi sukses. Mungkin Ikhwan mengesampigkan Ideologi Islam itu, dengan tujuan tetap terjalinnya kerjasama yang menguntungkan kedua belah pijhak. Bagi Ikhwan yang penting dapat menumbangkan raja Faruq dan mengusir imprialis Inggris yang diduga keras ikut terlibat dalam pembunuhan Hasan Banna. Bagi Perwira Bebas, kerjasama dengan Ikhwan sangat menguntungkan, karena organisasi ini mempunyai kekuatan sangat mengakar, asalkan tujuan "agama" dikesampingkan dahulu, dan nanti akan dibicarakan secara formal setelah dapat menumbangkan sistem pemerintahan kerajaan.

Di lain pihak, faksi Ikhwan dari kubu moderat yang menginginkan kembalinya Ikhwan sebagai organisasi yang legal berusaha mendekati penguasa, terutama raja Faruq. Kemenangan Wafd dalam Pemilihan Umum 1950 yang berarti partai ini akan tampil ke pentas kekuasaan, merisaukan raja. Sebab "permusuhan" antara Wafd dan raja sudah berlangsung sejak lama. Untuk itulah kalangan istana mencari pendukung lain untuk menghadapi kekuatan partai Wafd. Di sinilah raja dan Ikhwan sama-sama mempunyai kepentingan. Keadaan ini dimanfaatkan oleh faksi moderat Ikhwan untuk segera memilih *Mursyid 'Am*,[60] yang sejak tewasnya Banna dibiarkan kosong, karena Ikhwan menjadi organisasi terlarang dengan tekanan-tekanan penguasa yang cukup "keras". Konsolidasi antar anggota tak mungkin dilakukan pada waktu itu. Kepentingan kalangan istana terhadap Ikhwan memberi peluang bagi para

[60] Mursyid 'Am adalah penguasa tertinggi dalam struktur organisasi Ikhwanul Muslimin yang mempunyai kewenangan dan kekuasaan yang hampir tak terbatas. Untuk jelasnya lihat Muhammad Syauqi Zaki, *op. cit*., h. 126-136.

anggotanya untuk dapat berkumpul guna memilih pengganti Banna sebagai Mursyid 'Am. Pilihan itu kemudian jatuh kepada Syeikh Hasan Ismail Hadibi, setelah melalui perdebatan dan adu argumentasi yang cukup puas.[61]

Hadibi adalah seorang Hakim pada Pengadilan Banding *(Mahkamah al-Naqd)* di Kairo. Ia bekerja di Pengadilan dengan reputasi lebih dari dua puluh tahun yang dikenal konsisten dan bersih. Ia juga dikenal sebagai penentang terang-terangan penggunaan kekerasan dan terorisme dalam mencapai tujuan perjuangan.

Faksi moderat dalam Ikhwan ini memilih Hadibi sebagai Mursyid 'Am dengan tujuan sebagai berikut:

1. Kedudukannya sebagai seorang hakim yang terkenal diharap mampu menerobos proses legalitas Ikhwan. Sebab kasus terbunuhnya Ahmad Khazandar yang menjadi salah satu alasan dibubarkannya Ikhwan masih dalam proses pengadilan.
2. Terpilihnya Hadibi akan melegakan kalangan istana, sebab Ketua Dewan Kerajaan adalah saudara istrinya(iparnya).
3. Organisasi sedang memerlukan wajah baru dengan pribadi yang kuat sebagai lambang yang disegani semua pihak.
4. Ingin menghilangkan citra jelek organisasi yang selalu dihubungkan dengan gerakan terorisme yang menakutkan.[62]

---

[61] Hadibi resmi terpilih sebagai Mursyid 'Am Ikhwan pada Oktober 1951. Ia lahir dan dibesarkan dari keluarga miskin di daerah Syibbin. Pendidikan Dasarnya ia peroleh di Pesantren Desa *(Kuttab)* sehingga dapat menamatkan hafalan al-Qur'an. Pada umur 10 tahun, ia bercita-cita menjadi seorang *Advocard*, walupun ayahnya menghendaki Hadibi melanjutkan study ke al-Azhar, ia tetap pada pendiriannya. Untuk itulah, ia meniti jenjang pendidikan formal di Sekolah Umum, Sehingga sukses menjadi Sarjana Hukum 1915. Pada masa studi, ia menjauhi kegiatan politik. Setelah menyelesaikan studi, ia bekerja di kantor Hafid Rusyman ketua partai Nasional. Selama bekerja ia sama sekali tidak terlibat dalam tindak kekerasan politik. 1924 ia pindah kerja ke Pengadilan Negeri dan terus menekuni profesinya itu selama dua puluh tahun. 1944 untuk pertama kalinya ia tahu Gerakan Ikhwan dan sempat ketemu langsung dengan Banna. Tetapi, karena ia Pegawai Negeri tidak memungkinkan untuk menjadi anggota resmi organisasi. Tetapi setelah terpilih sebagai Mursyid 'Am, ia mengundurkan diri dari pekerjaannya itu. Lihat Samuq, *op. cit*., h. 127-128.

[62] Lihat Samuq, *op. cit*., h. 127-128.

Sebagai pendamping Hadibi, kemudian seorang "'Ulama Intelektual" Abdul Qadir Audah terpilih sebagai al-Wakilul 'Am, yang diharapkan menambah wibawa organisasi di kalangan intelektual dan cendikiawan.

Setelah enam bulan terpilihnya Hadibi sebagai orang nomor satu dalam Ikhwan, ia minta kepada sidang Pengurus Besar untuk mengangkat seorang wakil Mursyid 'Am, suatu jabatan yang tidak dikenal pada masa Banna. Dan Muhammad Khamis Hamidah terpilih untuk jabatan baru itu. Hadibi minta didampingi seorang wakil itu dengan alasan kesehatan. Tetapi sebetulnya lingkup kerja Mursyid 'Am baginya terlalu luas, karena ia memang tidak berpenglaman berorganisasi seperti pengalaman Hasan Banna.

Sesuai dengan wataknya yang anti kekerasan dan ditopang dengan ilmu yang ia kuasai sebagai seorang Sarjana Hukum, ia mempertanyakan eksistensi "Komando Khusus" yang dibentuk oleh Banna sebagai Badan Rahasia yang bertugas melakukan perjuangan bersenjata. Dengan tegas ia menyatakan :"Tidak ada rahasia dalam berkhidmat kepada Allah dan dalam misi dakwah Islam dan tidak ada terrorisme dalam agama".[63]

Dalam intern Ikhwan penegasan Hadibi tersebut diartikan sebagai meremehkan usaha Banna dan tidak menghargai perjuangan positif Komando Khusus yang menjadi lambang kekuatan organisasi dalam Perang Palestina 1948, sehingga intern organisasi terancam perpecahan.[64]

Sebaliknya, dari kelompok-kelompok di luar Ikhwan terutama kalangan istana penegasan Hadibi itu dianggap positif, dan mengharapkan ia mampu mengendalikan organisasi sesuai dengan kepentingan mereka. Tanggapan positif ini akan dimanfaatkan oleh Hadibi untuk menuntut ditinjaunya kembali pelarasan terhadap legalitas Ikhwan sebagai organisasi resmi yang mempunyai kekuatan hukum. Komando Khusus menurutnya lebih banyak mendatangkan mala petaka yang menyebabkan

---

[63] Lihat Richard Michill, *The Society*, h. 88 dalam Samuq, *op. cit*., h. h. 131.

[64] Lihat Tilmisani, *op. cit*., h. 135-136, dan wawancara penulis dengan Tilmisani pada 24-11-1985 di Kairo.

Ikhwan kehilangan legalitas hukum dan telah mengorbankan pendiri sekaligus Mursyid 'Am pertama organisasi Hasan Banna tewas ulah Komando Khusus yang tidak bertanggung jawab.[65]

Abdul Qadir Audah menganggap "Komando Khusus" itu sebagai "kesalahan organisatoris", karena adanya dualisme kepemimpinan yang memungkinkan terjadinya pertentangan. Untuk meredam pertentangan dan pembangkangan terhadap Mursyid 'Am, Hadibi segera memberi penjelasan, bahwa: "Kebijaksanaan organisasi sepenuhnya berada di tangan Pengurus Besar, tetapi setiap anggota organisasi bebas bertindak mengarahkan umat sesuai dengan cara dan sistem yang ia kehendaki".[66]

"Siasat Tenang" Hadibi ini membuka jalan dialog dengan beberapa kekuatan sosial politik lainnya yang sempat macet selama tiga tahun. Karena kebijaksanaannya itulah istana mengirimkan Kereta Kencana untuk membawa Mursyid 'Am menemui raja pada 14 Nopember 1951. Sesuai pertemuan selama 45 menit itu, Hadibi menyatakan kepada wartawan bahwa pertemuan itu hanya "Kunjungan mulya bagi raja yang agung".[67]

Oleh kalangan moderat dalam tubuh Ikhwan, kunjungan itu dianggap sebagai salah satu usaha Hadibi untuk menghilangkan kendala permusuhan antara raja dan Ikhwan. Sebaliknya dari kalangan radikal dan orang-orang yang tidak senang terjalinnya hubungan baik antara Ikhwan dan istana karena "faktor politis" menganggap kunjungan Hadibi ke istana itu sebagai "usaha licik raja Faruq" untuk dapat memperalat kekuatan Ikhwan bagi kepentingan politiknya.

Pokoknya setiap langkah kebijaksanaan organisasi untuk bersahabat dengan istana atau pemerintah, oleh orang-orang yang anti Ikhwan dan para penentang Hadibi dalam intern organisasi diberi interpretasi yang berkonotasi negatif. Misalnya, ketika *Hafid 'Afifi* dilantik sebagai ketua Dewan Istana pada Desember 1951, Hadibi sebagai Mursyid 'Am Ikhwanul

---

[65] Lihat Samuq, *op. cit.*, h. 131-132.
[66] Lihat Majalah *Akhir Lahdah*, Kairo, 8 Januari 1952, h. 17.
[67] Lihat Haikal, *op. cit.*, h. 283.

Muslimin mengirimkan kawat "Ucapan Selamat" ke istana ; ini diberi interpretasi bahwa kawat itu sebagai "lampu hijau" dari Ikhwan untuk masuk ke gelanggang politik nasional sesuai dengan Undang-undang yang berlaku.[68]

Pada Januari 1952 untuk kedua kalinya Hadibi berkunjung ke istana untuk memberi Ucapan Selamat kepada Amir Ahmad Fuad yang diangkat sebagai Putera Mahkota. Tindakan Hadibi ini oleh para penentangnya dianggap sudah "terlalu jauh" dan sudah terperangkap oleh tipu daya raja. Sebagian orang menganggap Hadibi tidak menyadari bahwa dirinnya sekarang menduduki posisi penting. Mental "Pegawai Negerinya" masih terus mempengaruhi tindakan-tindakannya.[69]

Adapun penilaian orang terhadap kebijaksanaan organisasi di bawah kepemimpinan Hadibi yang sedang berjuang mendapatkan kembali legalitas hukum Ikhwanul Muslimin, ia telah mampu menenteramkan suasana dan dapat menarik simpati lawan-lawan politiknya. Tapi, di luar kepemimpinan resminya, Komando Khusus Ikhwan terus mengadakan kegiatan-kegiatan militer berupa bekerjasama dengan organisasi bawah tanah "Perwira Bebas" yang bertujuan menggulingkan sistem monarkhi di Mesir dan mengusir kaki tangan penjajah, tanpa sepengetahuan apalagi izin dari Habib.

Dengan demikian, posisi Ikhwan menjadi mendua; yang nantinya merentang menjadi bibit perbedaan, bahkan perpecahan sikap dalam menghadapi berbagai persoalan politik yang pelik. Militansi Komando Khusus Ikhwan tidak mudah hilang dan dihilangkan begitu saja. Bahkan nantinya, menjadi suatu "kekuatan tandingan " yang mengalahkan posisi resmi organisasi.

Sikap lunak Hadibi dimanfaatkan oleh kalangan Perwira Bebas untuk mengadakan kontak rahasia dengan Komando Khusus agar tidak dicurigai oleh penguasa pada waktu itu. Dan atas kerjasama yang terkoordinir dengan baik dan rapi, antara Komando Khusus dengan "Perwira Bebas", Revolusi 23 Juli

---

[68] Lihat Samuq, *op. cit.*, h. 132.
[69] *Ibid.*, h. 133.

1952 berjalan mulus, tanpa jatuhnya korban yang berarti. Setelah revolusi, Ikhwan memulai babak baru dalam melangsungkan perjuangan politiknya.

Ikhwanul Muslimin setelah Revolusi 23 Juli 1952

Kerapihan organisasi Perwira Bebas *(ad-Dubhatul Ahrar)* dalam membuat langkah-langkah tersembunyi menyusun kekuatan dengan memobilisir kekuatan massa yang diseponsori Ikhwanul Muslimin, tepatnya organ Komando Khususnya *(at-Tandimul Khas)* meledakkan Revolusi 23 Juli 1952.[70] Pada tingkat pertama ada dua keputusan "Dewan Revolusi" [71] yang melegakan Ikhwan. Pertama, mengusut terbunuhnya Hasan Banna, dengan menghukum sang pembunuh berikut komplotan yang berada di belakangnya. Kedua, amnesti umum untuk semua tahanan politik yang mayoritas anggota Ikhwan. Dewan Revolusi itu selanjutnya menyatakan bahwa dua keputusan tersebut segera diambil sebagai langkah awal menegakkan keadilan yang menjadi salah satu isu sentral dan tujuan pokok revolusi.

Langkah lebih jauh diambil Dewan Revolusi adalah turut serta dalam memperingati gugurnya Banna. Pada kesempatan itu, ketua Dewan Revolusi Jendral Muhammad Najib berpidato penuh semangat, memuji pendiri dan mantan Mursyid 'Am Ikhwanul Muslimin itu.[72] Di permukaan, tampak begitu serasinya hubungan revolusi dengan Ikhwanul Muslimin, sehingga banyak para pengamat menyimpulkan: revolusi itu sendiri adalah alat Ikhwan untuk merealisir gagasan-gagasan dan cita-cita mereka.

---

[70] Lihat Anwar Sadat, Jalan Panjang Menuju Revolusi, Sebuah Catatan dari Lembah Nil, Beunebi Cipta, Jakarta, Cet. I, 1987, h. 41-51, 71.

[71] Dewan Revolusi adalah kelanjutan dari "Perwira Bebas » yang segera dibentuk setelah Revolusi berlangsung. Pimpinan Dewan diserahkan kepada Jenderal Muhammad Najib yang di kalangan luas dikenal sebagai salah seorang di antara Perwira Tinggi yang bersih dan jujur. Dipilihnya Najib sebagai pimpinan Dewan dimaksudkan untuk dapat menarik dukungan rakyat dari semua lapisan. Sebetulnya pembuat skenario Revolusi berada di tangan tiga serangkai Naser, Sadat dan Abdul Halim Amir. Lihat *Ibid*., h. 97-107.

[72] Lihat Ishaq Musa Husaini, *Ikhwanul Muslimun Tinjauan Sejarah Sebuah Gerakan Islam Bawah Tanah*, Grafiti Pers, Jakarta, Cet. I, h. 177.

Pada 9 Desember 1952, segera setelah Ali Mahir meletakkan jabatan, Muhammad Najib membentuk Kabinet. Ia mengundang Hadibi, untuk memberi kesempatan kepada Mursyid 'Am itu menunjuk tiga orang wakil Ikhwan ikut serta dalam kabinet yang akan dibentuk. Kemudian atas nama pribadi ia mencalonkan Munir ad-Dallah, Hasan Usmawi dan Mahmud Abu Su'ud. Tetapi ketiga calon tersebut ditolak Dewan Revolusi, karena diragukan akan kemampuan mereka.[73]

Akhirnya, atas saran dan beberapa usul anggota Dewan Revolusi Jamal Abdun Naser disepakati; Hasan Baquri[74] sebagai calon kuat Ikhwan yang akan duduk dalam kabinet. Mengetahui usul Hadibi tidak diperhatikan oleh Dewan Revolusi; Komite Sentral Ikhwan memutuskan untuk tidak ikut sama sekali dalam kabinet. Penerimaan Baquri untuk duduk dalam kabinet tanpa persetujuan Komite Sentral Ikhwan, berujung dengan pemecatan dirinya dari keanggotaan Ikhwan. Komite Sentral tidak perduli akan reaksi dan kemarahan Baquri, yang mungkin akan merentang hubungan "saling silang" antara Ikhwan dan Revolusi di masa yang akan datang.

Dalam masa ketegangan awal antara Ikhwan dengan Perwira Bebas, gagasan untuk mendirikan "Pemerintahan Islam" didengungkan kembali. Langgam kerja Ikhwan pada waktu itu dibagi dalam program jangka pendek dan jangka panjang. Yang pertama, menyingkirkan beban utama yang menindih pundak bangsa, tugas yang sudah berhasil dilaksanakan atas kerjasama antara Ikhwan dengan Perwira Bebas yang didominasi Angkatan Darat. Yang kedua, berusaha merealisir prinsip-prinsip pendidikan islami, yang diharapkan dapat melahirkan generasi baru yang "Islam dalam pikiran, perasaan, moral, dan berjuang untuk

[73] *Ibid*.

[74] Hasan Baquri adalah anggota Ikhwan dan duduk dalam Komite Sentral nya. Ia sangat dekat dengan Banna; konon beberapa hari sebelum tewas, ia sempat berwasiat dengan menyebut-nyebut Baquri sebagai calon pengganti nya yang patut dipercaya. Sejak muda ia sudah terjun ke dalam kegiatan politik. Semasa menjadi mahasiswa di universitas al-Azhar, ia memimpin demonstrasi anti penjajah dan raja. Untuk jelasnya lihat, Baquri, *Malamih Zikrayat*, dalam Mingguan *al-Muslimun*, 18 Agustus 1985, London, h. 9.

menegakkan hukum Allah (syariat) dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.[75]

Tujuan terakhir ini menurut Ikhwan hanya mungkin dapat dicapai "oleh mereka yang sungguh-sungguh mafhum akan hakikat pendidikan yang ditempa pemimpin dan pejuang baru, yang siap siaga menempuh perang besar antara yang *haq* dan yang *batil*".[76]

Generasi yang digembar-gemborkan Ikhwan itu menjadi bahan persiapan bagi terlaksananya Syariat Islam pada masa depan. Ikhwan tidak sudi mempercayakan cita-citanya itu ke tangan para perwira militer. Akibatnya para tokoh militer merasa tersinggung.

Sebenarnya Ikhwan sendiri bersedia memperkuat pemerintah dan memberikan petunjuk-petunjuk, selama pemerintah mau berusaha sedapat mungkin melaksanakan hukum Islam. Selama persiapan mencetak "Generasi Baru", Ikhwan rela menjadikan Dewan Revolusi sebagai pemegang tampuk kekuasaan.

Dewan Revolusi tentu saja menolak "tawaran" ini; bahkan mereka tak sudi menuruti nasihat Ikhwan untuk melarang judi dan alcohol. Mereka hanya mengeluarkan peraturan yang membatasi bahaya keduanya bagi masyarakat. Merasa dikecewakan, Ikhwan tampak semakin gigih dan militan.[77]

Pada 10 Desember 1952 konstitusi lama dinyatakan tidak berlaku. Dua hari kemudian terbentuklah Majelis Konstituante yang beranggotakan seratus orang. Tiga di antaranya adalah anggota Ikhwan. Dari majelis ini dengan dukungan media yang dimiliki dari luar, Ikhwan menyerukan tersusunnya Konstitusi baru di atas prinsip-prinsip Islam.[78]

Pada 16 Januari 1953 semua partai politik dibubarkan. Dan Ikhwan hampir saja ikut bubar, andaikan tidak segera membuat pernyataan "tidak berminat memerintah, dan tidak

[75] Lihat Hausaini, *op. cit*., h. 177.
[76] *Ibid*., h. 178.
[77] Lihat Muhammad Najib, *Kuntu Raisan li Misr*, al -Maktabah Misri, Kairo, Cet. III, 1984, h. 166-167.
[78] Lihat Hasan Isma'il Hadibi, *Dusturuna*, Darul Ansar, Kairo, 1978.

mencalonkan anggotanya duduk dalam parlemen".[79] Pernyataan ini merupakan jaminan bahwa Ikhwan tidak akan terjun dalam kegiatan politik praktis.

Tapi, setelah menjadi satu-satunya organisasi legal yang diperkenankan melakukan kegiatan, Ikhwan terpanggil untuk menasehati dan « menggurui » pemerintah. Beberapa sumber Ikhwan menyatakan bahwa sebagian tokoh Ikhwan minta duduk dalam kabinet. Ketika permintaannya itu ditolak mereka mengusulkan pembentukan suatu Komite yang bertugas memeriksa semua peraturan pemerintah sebelum diundangkan. Tentu saja usul ini juga ditolak pemerintah dengan nada kasar.[80]

Akibatnya, reaksi datang dari Ikhwan dengan kampanye "Dewan Revolusi" itu adalah musuh yang harus dilawan.[81]

Pada 23 Januari 1953, suatu lembaga politik baru dibentuk dengan nama "Dewan Pembebasan". Lembaga ini bertugas menampung gagasan-gagasan politik dari bekas partai yang dibubarkan, termasuk Ikhwanul Muslimin yang sudah tidak menjadi organisasi politik. Namun Hadibi mencela lembaga baru itu, dengan alasan keanggotaannya tidak representatif dan tidak mencerminkan keutuhan seluruh bangsa. Lagi pula menurutnya, partai ideologi tidak dapat diciptakan oleh tentara dan polisi.[82]

Kini kedua belah pihak sadar, bahwa persatuan sudah tidak dapat dipertahankan. Pemerintah mulai yakin bahwa Ikhwanul Muslimin semakin jauh dari cita-cita revolusi. Sebaliknya Ikhwan tak percaya Pemerintah menghargai prinsip-prinsip perjuangan mereka. Semakin lama jurang pemisah semakin lebar.

Keadaan demikian, memalingkan perhatian Ikhwan untuk mengadakan kontak dengan anasir-anasir tertentu dalam tubuh Angkatan Darat dan Polisi. Ikhwan menghidupkan kembali "Komando Khususnya" untuk dapat mempengaruhi kedua lembaga militer tersebut. Akhirnya "Komando Khusus" dapat

[79] Lihat Husaini, *op. cit*., h. 178.
[80] Lihat Najib, *op. cit*., h. 168-169. Dan wawancara penulis dengan salah seorang tokoh Ikhwan yang tidak mau disebut namanya, 12 Maret 1986 di Kairo.
[81] Lihat Husaini, *op. cit*., h. 179.
[82] Lihat Harian *al-Jumhuriyah*, Kairo 15 Januari 1954, h. 1.

berhasil menarik beberapa perwira militer untuk menjadi pengawal prinsip-prinsip perjuangan Ikhwan dan bergabung dalam Komando Khusus itu. Dalam front yang lebih terbuka Ikhwan menggalakkan di kalangan serikat buruh, dengan harapan dapat menguasai sepenuhnya kelompok ini, sebagai pendukung kekuatan massa dalam suatu perebutan kekuasaan pada masa yang akan datang.[83]

Pemerintah berhasil "mencium rencana" jangka panjang Ikhwan. Sebab Dewan Revolusi, yang sebelumnya bernama "Perwira Bebas" telah berpengalaman bekerjasama dengan Komando Khusus Ikhwan itu. Pemerintah tentu saja waspada, dengan memberi peringatan. Ikhwan tak memperdulikan peringatan tersebut dan tidak mengharapkan kerjasama. Akhirnya pemerintah mengambil langkah-langkah preventif dengan memindahkan para perwira yang dicurigai telah mengadakan kontak dengan Komando Khusus Ikhwan, sampai kepada pemecatan, setelah melalui penahanan dan pemeriksaan.[84]

Setelah persetujuan Inggeris-Mesir mengenai Sudan[85], 12 Pebruari 1953, pemerintah mengarahkan perhatiannya pada masalah Terusan Suez. Setelah melalui beberapa kali perundingan yang cukup menegangkan, akhirnya dicapaui suatu persetujuan pada 19 Oktober 1954.

Masalah ini juga menjadi salah satu perbedaan pandangan antara Ikhwan dengan pemerintah. Ikhwan secara apriori mencurigai Inggris dan menganggap "perundingan dengan mereka tidak akan memecahkan persoalan Mesir".[86] Sikap Ikhwan ini didukung oleh massanya yang memasang panflet:

---

[83] Lihat Husaini, *loc. cit.*

[84] Persetujuan ini menetapkan masa transisi bagi pemerintahan sendiri bagi Sudan dalam jangka tidak lebih dari tiga tahun. Setelah itu Sudan diberi hak memilih untuk merdeka penuh atau integrasi dengan Mesir. 1-01-1956 Sudan memproklamirkan kemerdekaannya, setelah berturut-turut tunduk pada kekuasaan Muhammad Ali Pasya raja Mesir di bawah Ottoman dan keturunannya. Kemudian Sudan oleh merdeka di bawah pemberontakan Mahdi sejak 1881. Pada akhirnya Sudan ditaklukkan kembali pasukan gabungan Mesir Inggris 1889. Lihat *The Middle East*, Europa Publication London, Cet. VI, 1957, h. 291-294.

[85] Lihat Ishaq Musa Husaini, *op. cit.*, h. 179

[86] *Ibid*.

"Bila ada orang yang ingin berunding, silahkan. Jika hasilnya memuaskan Ikhwan syukur. Tapi bila tidak, kami pasti berjuang".[87]

Bukan rahasia lagi, bahwa Ikhwan mempersiapkan diri mengangkat senjata melawan Inggris. Sebab menurut mereka: Perundingan adalah senjata orang lemah dan peminta-minta. Revolusi bangkit untuk mengusir Inggris dan memberi mereka pelajaran. Revolusi sudah menemukan jalannya, dan tidak berurusan dengan perundingan, melainkan perjuangan bersenjata. Perundingan, menurut mereka adalah cara yang hanya akan memuaskan pihak Inggris.[88]

Melihat sikap Ikhwan ini, Inggris berusaha mengadakan kontak dengan Ikhwan, untuk menjajaki sikap organisasi ini tentang persetujuan yang menuntut Inggris untuk dapat menguntungkan kedua belah pihak. Sikap Ikhwan yang mau bertemu dengan delegasi Inggris itu membangkitkan amarah pemerintah, dan menilai Ikhwan tidak konsisten dengan sikap mereka yang "keras".[89]

Setelah melalui beberapa peristiwa "kekerasan yang saling berhadapan" antara pemerintah dan Ikhwan, akhirnya pemerintah menanda tangani persetujuan dengan Inggris pada 19 Oktober 1954.[90] Persetujuan tersebut membangkitkan amarah Ikhwan. Dan secara terang-terangan Ikhwan menyatakan "perang tanpa ampun" terhadap revolusi. Ikhwan menuntut dibatalkannya persetujuan itu, dengan memobilisir kekuatan massa untuk menggunakan kekuatan senjata melawan setiap kekuatan asing.

Krisis hubungan antar pemerintah dengan Ikhwan semakin buruk, Hadibi melakukan kampanye ke luar negeri seraya mengeluarkan pernyataan anti pemerintah revolusi. Dua bulan kemudian ia pulang dalam situasi yang lebih rawan. Ikhwan secara terang-terangan memusuhi revolusi, terutama tokoh Dewan Revolusi Jamal Abdun Naser.

---

[87] Dokumen Ikhwan dalam Perpustakaan Darul Kutubil Misriyah No: 91.0043568.
[88] Lihat Husaini, *op. cit.*, h. 180.
[89] *Ibid*.
[90] *Ibid*., h. 182.

Dalam selebaran gelap yang berjudul *al-Ikhwan fi Ma'rakah*, aktifis Ikhwan menuduh Naser melakukan kolaborasi dengan agen-agen imprialis dan merundingkan perdamaian rahasia dengan Israel di Syeikh Syarmusy, dan mempunyai keinginan untuk mempererat hubungan dengan Barat. [91]

Ikhwan mengerahkan seluruh kekuatannya untuk melawan persetujuan itu dengan menyiarkan pernyataan Jenderal Najib yang mengeritik persetujuan tersebut. Najib memang mempunyai kesamaan pandangan dengan Ikhwan tentang persetujuan tersebut. Tapi suaranya kalah dalam Dewan Revolusi. Kekuasaannya sebagai Presiden, ketua Dewan Revolusi dan Perdana Menteri hanyalah sebagai lambang. Semua kebijaksanaan politik berada di tangan Dewan Revolusi yang didominasi oleh gagasan-gagasan Naser dan Sadat.[92] Akhirnya Najib terdepak dari semua jabatannya pada 14 Nopember 1954. Kemudian Naser tampil sebagai satu-satunya kekuatan yang tak tertandingi dalam Dewan Revolusi.[93] Dengan demikian dukungan terhadap Ikhwan dalam Dewan Revolusi dapat dikatakan sirna.

Pada waktu itulah "Komando Khusus" *(at-Tandim al-Khas)* Ikhwan meneruskan perjuangannya dengan mengadakan aksi demonstrasi umum, dengan tujuan memaksa pemerintah mundur. Tetapi rupanya keadaan berbalik; sebab Komandan Komamdo Khusus Ikhwan Mahmud Abd. Latif, gagal dalam usahanya menembak Naser ketika ia menyampaikan pidato dalam peringatan perjanjian mundurnya Inggris dari Mesir, pada 26 Oktober 1954 di lapangan Mansyiyah Alexandria.[94] Peristiwa ini menjadi titik yang sangat menguntungkan Naser. Dukungan terhadapnya datang dari semua pihak, terutama dari

---

[91] Lihat Dokumen Ikhwan dalam Darul Kutubil Islamiyah, Kairo, No: 91. 0043568, file ke 20.

[92] Lihat Sadat, *op. cit.*, h. 97-107. Dan lihat juga Najib, *op. cit.*, h. 221. Tentang Lembaga Militer Mesir dapat dibaca dalam Pusat Studi Nasional Ilmu-Ilmu Sosial, *al-Muassah al-'Askariyah*, dalam Majalah *al-Yaqdah al-'Arabiyah*, No: 3, Th. 11 Maret 1986, Kairo, h. 58-69.

[93] Lihat Rif'at Sayyid Ahmad, *op. cit.*, h. 150.

[94] Menurut Versi Ikhwan peristiwa pembunuhan yang gagal itu, sebetulnya hanyalah rekasa yang dibuat oleh Naser sendiri, sebagai sarana untuk dapat mendepak Ikhwan. Untuk jelasnya lihat Umar Tilmisani, *op. cit.*, h. 167.

rakyat yang tidak menyukai tindakan "teroris" Ikhwan yang pernah dilakukan sebelum Revolusi 23 Juli 1952.

Pada malam kejadian itu, juga dilakukan penangkapan terhadap tokoh-tokoh Ikhwan. Kemudian diteruskan dengan pembentukan "Pengadilan Rakyat" yang dipimpin oleh Jamal Salim; Sedang Sadat dan Husain Syafi'i sebagai hakim anggota. Pengadilan Darurat tersebut dibentuk untuk dapat mengadili tokoh-tokoh Ikhwan yang tertangkap secara singkat.

Pada 4 Desember 1954 Pengadilan Rakyat memvonis 868 tertuduh dari Ikhwanul Muslimin. Sedang Mahkamah Militer memvonis 254 orang tentara yang dituduh mempunyai hubungan dengan Ikhwanul Muslimin. Mahmud Abd. Latif, Yusuf Tal'at, Handawi Duwair, Ibrahim Tayyib, Muhammad Faragli dan Abdul Qadir Audah divonis hukuman gantung dan langsung dieksekusi. Hadibi juga divonis mati, tetapi kemudian vonis itu diringankan menjadi hukuman seumur hidup dengan kerja paksa.[95] Sekitar sebelas ribupaktitis dan anggota Ikhwan menerima hukuman di berbagai tingkat.[96] Yang terakhir ini barangkali benar, tapi dibesar-besarkan.

Sejarah akhirnya menjadi hakim. Terlepas dari baik buruknya perjanjian Inggris-Mesir, tidak sepenuhnya tepat menuduh Naser sebagai kolaborator Inggris yang ingin menggantungkan Mesir lebih erat dengan blok Barat. Peristiwa-eristiwa yang menyusul kemudian membantah tuduhan itu.

Pembubaran dan pengadilan terhadap Ikhwanul Muslimin menyingkap tiga cela. *Pertama,* perselisihan intern dalam Ikhwan yang berpangkal dari gaya kepemimpinan Hasan Isma'il Hadibi yang berani mendepak para tokoh Ikhwan yang punya latar belakang pendidikan al-Azhar, menjadikan Ikhwan kurang mendapat simpati dari kalangan bawah yang punya ikatan tradisional dengan al-Azhar melalui jaringan pendidikan formal dan non formal. *Kedua*, Tersingkapnya Badan Rahasia Ikhwan yang terkenal dengan "Komando Khususnya".

---

[95] Lihat Rif'at Sayyid Ahmad, *loc.cit.*

[96] Lihat Syabul Muslim Pakistan, *Pengadilan Terhadap Ikhwanul Muslimin*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1984.

Komando ini tampak seperti "organisasi dalam organisasi". Ia lebih senang mencapai tujuan melalui kekerasan bersenjata, ketimbang cara yang lebih beradab. Prinsip ini jelas bertentangan dengan berbagai ucapan tokoh Ikhwan sendiri. *Ketiga*, tidak mantapnya konsep atau prinsip keagamaan yang mereka pegang. Pernyataan mereka dalam sidang-sidang pengadilan menunjukkan banyak kontradiksi. Beberapa kali mereka menyatakan bahwa kebulatan tekad mereka itu hanyalah dalam prinsip-prinsip dasar, bukan perincian. Pada kesempatan lain, mereka menyatakan: Sebenarnya tidak punya gambaran bulat (konsep yang terencana dan matang) tentang Pemerintahan Islam yang mereka perjuangkan. Pada kesempatan lain, mereka menyatakan bahwa hukum perdata Mesir tidak bertentangan dengan hukum Islam, sementara hukum pidana (*al-jinayat*) sebenarnya secara keseluruhan menurut mereka bersifat *ta'zir* yang memberi hak kepada pihak yang berwenang untuk menangguhkan pelaksanaannya.[97] Yang terakhir ini tentu saja memeperkecil jurang perbedaan antara Ikhwan Pemerintah.

Pembubaran Ikhwan dengan memvonis hukuman mati dan memenjarakan para tokohnya yang dianggap berbahaya, di satu pihak dapat melapangkan Jamal Abdul Naser untuk menciptakan stabilisasi politik guna melicinkan rancangan usaha pembangunan negara. Dan ia berhasil menaikkan taraf kehidupan rakyat. Di pihak lain, tindakan keras Abdun Naser terhadap Ikhwan itu tidak berarti lenyapnya gerakan Ikhwan dari permukaan bumi Mesir, tetapi tindakan keras yang dinilai tidak berprikemanusiaan terhadap para tahanan Ikhwanul menjadi embrio munculnya gerakan yang lebih militan disertai konsep keagamaan yang lebih mantap, dengan masuknya konsep pemikiran jihad Maududi dan pemikiran politik lainnya ke dalam penjara, yang kemudian diformulasikan dengan lebih jelas lagi oleh sastrawan terkenal yang baru bergabung ke dalam Ikwan Sayyid Qutub.[98]

---

[97] Lihat Husaini, *Op. cit.,* hal. 209-210

[98] Tentang penyiksaan terhadap tahanan Ikhwan dapat dibaca dalam Jabir Raziq, *Mazabihul Ikhwan fi Sujuni Nasir,* Darul I'tisam, Kairo, t.t., dan *Mazbahtul Ikhwan fi Liman Turrah*, Darul I'tisam, Kairo, t.t.

LIMA
RESPON GERAKAN ISLAM DI MESIR TERHADAP PEMIKIRAN MAUDUDI

Peranan Sayyid Qutub dalam Pengembangan Ide-Ide Maududi

Sejak Revolusi 23 Juli 1952 Sayyid Qutub (1906-1960)[1] mempunyai hubungan kerjasama dengan tokoh-tokoh Revolusioner, terutama Dewan Revolusinya. Mereka minta pendapat Qutub dalam menghadapi berbagai masalah yang berkaitan dengan kebijaksanaan pemerintah dan masa depan Revolusi. Ketika itu Qutub belum bergabung dengan organisasi Ikhwanul

---

[1] Perjalanan hidup Sayyid Qutub dapat dibagi pada empat periode. Pertama, sejak kelahirannya 1906-1919 yang hidup dalam keluarga yang berkecukupan dan taat beragama. Kedua, 1920-1929 ketika ia menjadi mahasiswa dan terlibat dengan aneka ragam pemikiran. Ketika itu, tampak sekali kecenderungan pada perkembangan sastra Arab, Ketiga, 1929-1951, ia mulai mengarahkan perhatiannya pada pemikiran Islam. Pada masa itulah ia menulis beberapa buku yang berorientasi pada ideologi Islam. Keempat, 1951-1966 ketika itu ia terlibat langsung dalam Gerakan Ikhwanul Muslimin sekaligus menjadi pemikir Revolusioner yang menjadi panutan para pemuda Ikhwan. Untuk jelasnya lihat Isma'il Haji Amin, *Sayyid Qutub wa manhajuhu fit-Tafsir*, Tesis Magister Fak. Ushuluddin Univ al-Azhar, Kairo, tidak dipublikasikan, 1980, h. 10-70.

Muslimin. Namun kecenderungannya terhadap Islam sudah mulai nampak.

Keteguhan pendapatnya untuk menjadikan hukum Islam dan prinsip-prinsip Islam lainnya untuk dijadikan sumber utama dalam perjalanan Revolusi membuat hubungan dengan Dewan Revolusi menjadi "tegang". Sebab Dewan Revolusi beranggapan bahwa "pencantuman Islam sebagai agama resmi negara" sudah cukup melegakan rakyat Muslim Mesir.[2]

Sementara itu hubungan Ikhwan yang pada mulanya menjadi penyangga utama Revolusi dengan penguasa juga berjalan dengan ketegangan dan konflik. Akar perselisihan yang pada mulanya bersumber pada kedudukan agama Islam dalam kehidupan bernegara, terus berkembang dari yang bersifat "agama" murni sampai pada bersifat "politis" murni. Konflik terus berlangsung akibat perbedaan pandangan politik yang begitu tajam. Akhirnya, konflik tersebut berujung pada pembubaran Ikhwanul Muslimin sebagai organisasi legal di bawah kekuasaan Pemerintahan Revolusi.[3]

Sayyid Qutub yang ketika berada di Amerika (1948-1950) dapat merasakan dan menyaksikan propaganda para tokoh politik dan media massa negara adi kuasa itu sangat memusuhi gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir, terutama *Mursyid 'Amnya* Hasan Banna. Hal itu, dapat ia ketahui dari pemberitaan dan komentar dari media elektronik dan cetak ketika Banna dapat ditewaskan oleh beberapa orang tak dikenal 1949. Situasi Amerika dan kebencian negara tersebut terhadap Ikhwanul Muslimin memalingkan perhatiannya yang selama ini mendalami budaya, sastra dan seni untuk mengabdikan dirinya pada perjuangan Islam dan kejayaan kaum Muslim pada masa yang akan datang. Ketika berada di Amerika itulah Qutub dapat menyelesaikan bukunya yang berjudul *"al-'Adalatul Ijtima'iyah fil Islam"* yang dipersembahkan untuk para pemuda yang rela

---

[2] Lihat *Ibid*., h. 27.

[3] Lihat Fuad Zakariya, *al-Haqiqah wal Wahm fil Harakatil Islamiyah al-Mu'asirah*, Darul Fikr Lid Dirasyat wan Nasyr, Kairo, Cet. I, 1986, h. 127-139.

berjuang menegakkan kalimah Allah; sebagai langkah pertama ketertibannya dalam perjuangan Islam.

Kitab tersebut setelah terbaca oleh para anggota Ikhwan, mendapat tanggapan positif. Bahkan mereka menganggap pengarangnya sebagai orang yang membela hak-hak kaum lemah dari kedaliman penguasa. Sebagai tanda rasa simpati, ketika Sayyid Qutub kembali ke Kairo dari Amerika, para pemuda Ikhwanul Muslimin berbondong-bondong menjemput kehadiran orang yang sangat mereka kagumi itu.[4] Tetapi, walaupun demikian Sayyid Qutub belum secara resmi masuk bergabung dalam Ikhwanul Muslimin.

Pendekatan yang secara intensif berlangsung antara Sayyid Qutub dengan para pemuda Ikhwan, mendorong dirinya untuk ikut menyumbang artikel keislaman dalam majalah *ad-Da'wah* yang diterbitkan Ikhwanul Muslimin sejak Pebruari 1951. Kemudian ia diundang untuk ikut serta dalam pembentukan komite sentral organisasi pada 1953. Sejak itulah ia secara resmi bergabung dengan Ikhwanul Muslimin, dan langsung diserahi kedudukan sebagai Ketua Departemen Da'wah.[5]

Dengan demikian, ia telah masuk dalam lingkungan perjuangan yang membutuhkan pengorbanan tenaga, pemikiran dan harta. Orientasi pemikirannya ia pusatkan kepada pengembangan dakwah Islam dengan meninggalkan lapangan sastera yang selama ini ia tekuni, sekaligus ia mengundurkan diri dari pekerjaannya sebagai "Pegawai Negeri" sehingga ia dapat leluasa melontarkan pemikirannya yang berkaitan dengan pemikiran Islam. Dalam gerakan Ikhwan inilah ia mulai dikenal sebagai "Pemikir Muslim" yang berorientasi pada ideologi Islam, menggantikan kedudukan Hasan Banna.[6]

Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa situasi sosial politik Mesir ketika Sayyid Qutub bergabung dalam Ikhwanul Muslimin masih dalam masa transisi antara sistem pemerintah

---

[4] Lihat Sayyid Qutub, *Limaza A'damuni*, asy-Sarqul Ausat, London, Cet. III, t.t., h. 11-12

[5] Lihat Abdul Baqi Muhammad Husain, *Sayyid Qutub Hayatuhu wa Adabuhu*, Darul Wafa, Kairo, Cet. I, 1986. h. 43.

[6] Lihat *Ibid.*

monarkhi dan sistem pemerintahan Republik. Hubungan ikhwan dengan Dewan Revolusi diliputi dengan ketegangan yang belum dapat dipastikan,siapa diantara dua kekuatan tersebut yang akan keluar sebagai pemenang.

Dengan penuh loyalitas ia terlibat langsung dan merasakan tahapan-tahapan konflik dan pertarungan antara Ikhwan dan Dewan Revolusi. Ia ikut ditangkap bersama beberapa tokoh Ikhwan lainnya, setelah timbulnya peristiwa Mansyiyah 26 Oktober 1954 yang berujung pada pembubaran Ikhwan. Ia juga mengalami siksaan tak berprikemanusiaan dalam penjara regim Jamal Abdun Naser seperti yang dirasakan oleh tokoh Ikhwan lainnya. Siksaan demi siksaan yang tragis, akhirnya menyeretnya untuk naik ke tiang gantungan pada 29 Agustus 1966 atas keputusan Mahkamah Militer Dewan Revolusi.[7]

Sedikitnya ada dua peran yang dimainkan oleh Sayyid Qutub dalam perjalanan sejarah Ikhwanul Muslimin. *Pertama*, peran Tradisional; dengan melanjutkan usaha sosialisasi Ideologi Ikhwan yang telah dikembangkan oleh Hasan Banna dan disitematisir lebih jelas lagi oleh Abdul Qadir Audah dalam karya monomentalnya yang berjudul "*at-Tasyri'ul Jinai fil Islam*".[8] *Kedua*, peran Revolusionerisasi dan Radikalisasi kehidupan Ikhwan karena desakan dua factor utama. Pertama, Posisi Ikhwanul Muslimin yang tertindas di bawah regim Militer yang diktator.[9] Kedua, pengaruh pemikiran radikal Maududi dan Abul Hasan an-Nadwi (yang sempat ia telaah ketika para tokoh

---

[7] Lihat *Ibid*, h. 44-48.

[8] Abdul Qadir Audah adalah seorang ahli hukum yang bergabung dengan Ikhwan setelah tewasnya Hasan Banna. Ia punya peranan penting dalam mengerakkan masa mendukung Jenderal Najib ketika ia didepak oleh Naser. Akhirnya setelah Najib terdepak dan setelah terjadi peristiwa Mansyiyah Audah ditangkap dan segera dihukum gantung. Lihat Muhammad Najib, *Kuntu Raisan Limisra*, al-Maktabul Misri, Kairo, Cet. III, 1984, h. 237.

[9] Tentang kekejaman regim Naser terhadap para tahanan politik Ikhwan dapat dibaca dalam Catatan Harian para tokoh Ikhwan yang mengalami siksaan tersebut, diantaranya: Zainab al-Ghazali, *Ayyamun Min Hayati*, Ali Jarisyah, *Fiz-Zanzanah*, Muhammad Yusuf Hawasy, *Majzaratul Qarnil 'Isyrin*, Ruski Ma'krun, *'Isytu Hulal Mazbahah*, dan lain-lain.

Ikhwan termasuk Sayyid Qutub dijebloskan dalam penjara dan mengalami aneka ragam siksaan).[10]

Sebetulnya kedua pemikir muslim Pakistan dan India tersebut tidak hanya berpengaruh terhadap gerakan Islam di Mesir saja, khususnya Sayyid Qutub; tetapi pemikiran mereka menembus hampir ke seluruh dunia Islam.[11] Sayyid Qutub adalah orang pertama dari dunia Arab yang mampu memformulasikan pemikiran Maududi yang tertuang dalam beberapa karya tulisnya, dan yang terpenting antara lain berjudul: *al-Mustalahul Arba'ah fil Qur'an*, *al-Hukmatul Islamiyah*, *Minhajul Inqilabil Islami dan Nadariyatul Islam as-Siyasiyah*, dan karya an-Nadwi yang berjudul : *Maza Khasiral 'Alam bilhitatil Muslimin*. Dalam batas tertentu buku-buku tersebut sangat mempengaruhi pemikiran Sayyid Qutub ketika ia menulis beberapa bukunya dalam penjara regim Naser yang antara lain berjudul: *al-Mustaqbal Lihazaddin*, *Khasairut Tasawwuril Islami wa Muqawwimatihi* dan karya yang paling radikal berjudul : *Mu'alimun fit Tariq* dengan bahasa yang mempesona dan memikat pembacanya.

An-Nadwi menetapkan "Jahiliah" bagi negara-negara selain Dunia Muslim dan Dunia Arab. Dunia ini menurutnya mengalami kerugian besar akibat kemunduran kaum Muslim dan kelemahan mereka dalam memimpin kemanusiaan dan dunia, setelah mereka tampil sebagai pencetus gagasan dan pelaksana kemajuan dengan membangkitkan budaya yang mengesankan generasi yang datang kemudian. Sayyid Qutub sepakat dengan an-Nadwi bahwa Dunia dan kaum Muslim sekarang ini hidup dalam "kejahiliaan", walaupun mereka menganggap dan mengaku sebagai muslimin.[12] Pandangan dengan argumentasi

---

[10] Lihat Pengantar As'ad Sayyid Ahmad dalam Samir Abdul Hamid Ibrahim, *Abul A'la al-Maududi Fikruhu wa Da'watuhu*, Darul Ansar, Kairo, 1979.

[11] Wawancara penulis dengan beberapa delegasi Pemuda Muslim Internasional yang tergabung dalam IIFSO 18 Juli 1985 di Alexandria.

[12] Sayyid Qutub menelaah karya an-Nadwi itu sebelum ia bergabung secara resmi dalam Ikhwanul Muslimin: 1953. An-Nadwi sendiri kemudian menarik pendapatnya itu setelah sayyid Qutub telah meninggalkan dunia fana' ini, setelah ia meluaskan cakrawala pemikirannya dengan menelaah buku-buku lain dan pengalaman pribadinya dalam mengemban da'wah Islam di India. Untuk jelasnya lihat: an-Nadwi, *Maza Khasiral 'Alam bitakhallufil Muslimin* IIFSO Kuwait, Cet. VI, 1982. Dan lihat juga an-Nadwi, *At-Tafsirus Siyasi lil*

yang dinilai kuat demikian meyakinkan Sayyid Qutub dari tulisan-tulisan Maududi tentang "Jahiliah".

Sayyid Qutub juga sepakat dengan Maududi tentang pembagian tahapan "jihad" pada dua periode. Pertama, masa lemah sebagai Implementasi pemahaman dari periode Makkah dalam perjuangan Rasul di mana kaum Muslim tidak mempunyai kekuatan untuk menentukan suatu keputusan politik. Untuk itu, kaum Muslim menurut kedua pemikir ini hendaknya tidak mengadakan perlawanan terhadap kekuatan politik yang bertentangan dengan misi dakwah Islam; guna mencari jalan keluar dan usaha mendapatkan kekuatan agar bisa berhadapan dengan "jahiliah" itu. Kedua, masa diwajibkannya jihad bagi setiap muslim, setelah mereka mempunyai kekuatan yang dianggap dapat merebut kekuasaan politik.[13]

Pemikiran otoritas kedaulatan Tuhan (*al-Hakimiyah al-Ilahiyah*) yang dicetuskan oleh Maududi diformulasikan oleh Sayyid Qutub dalam buku yang berjudul : *Ma'alimun fit-Tariq* dengan gaya bahasa yang menarik dan mudah dipahami. Menurutnya, terdapat dua pemikiran dan konsep yang sangat antagonistis (bertentangan) antara dua masyarakat dan sistem Islam melawan Jahiliah, Iman melawan kafir, *Haq* melawan *batil*, Baik melawan jelek, Kedaulatan Allah melawan Kedaulatan Manusia dan Allah melawan Tiranis. Kedua sistem yang bertentangan tersebut tidak mungkin dapat tegak dengan tenteram tanpa mengenyahkan sistem yang lain. Kedua sistem tersebut tidak mungkin dapat berkompromi.

Islam menurut Sayyid Qutub adalah kebenaran, kebaikan dan keadilan. "Masyarakat Imani" adalah masyarakat yang menjadikan otoritas kedaulatan Allah di atas segala-galanya. Sebaliknya negara yang tegak di atas otoritas kaum Tiranis (Tagut) yang mengabaikan berlakunya Syariat Islam adalah masyarakat dan Negara Kafir.

Islam fi Mirati Kitabatil Ustaz Abil A'la al-Maududi wasy Sayyid Qutub, Darul Ansar, Kairo, Cet. II, 1980, h. 68-75.

[13] Bandingkan pemikiran Hasan al-Banna, al-Maududi dan Sayyid Qutub tentang jihad dalam *al-Jihad fi Sabilillah* , IIFSO, Kuwait, Cet. II, 1982.

Perubahan keadaan Masyarakat dan Negara Kafir itu tidak mungkin dapat dicapai kecuali dengan jalan perebutan kekuasaan, baik dengan jalan kudeta *(Inqilab)* maupun dengan jalan revolusi (*Saurah)*.[14]X Kemudian mengenyahkan para pemimpin kafir dengan mengangkat para pemimpin mukmin sebagai pengganti mereka.

Tindakan tersebut menurut Sayyid Qutub akan dapat dilaksanakan dengan baik oleh "kaum elit mukmin" yang berpegang teguh pada al-Qur'an, seperti yang pernah terjadi pada generasi sahabat yang mampu memimpin masyarakat mukmin melawan masyarakat kafir. Yang penting bagi Sayyid Qutub adalah kelompok elit mukmin yang tangguh, bukan rakyat secara keseluruhan. Sebab mereka akan terbawa kaum elit mukmin tersebut.

Perjuangan dan tindakan mendapatkan kekuasaan politik menuju kebebasan menyeluruh dari "sistem Tiranis Jahili", menurut Sayyid Qutub adalah *wajib 'ain* bagi setiap muslim dan muslimat sebagai tanggung jawab individu dan kelompok untuk dapat merubah masyarakat kafir yang tiranis menjadi "Masyarakat Islami" dan kebebasan. Sehingga konsep "*Lailah Illallah*" menjadi sistem kehidupan dan membebaskan perasaan manusia dari ketakutan dan penyembahan terhadap sistem pemerintahan tiranis yang dalim.[15]

Menurut Sayyid Qutub masyarakat modern di mana kita hidup ini adalah masyarakat Jahiliah yang menolak "Kedaulatan

---

[14] X. *Inqilab* adalah perebutan kekuasaan yang dilakukan oleh kelompok elit tertentu yang mempunyai pengaruh dan kekuatan terhadap pemerintahan yang sah secara inkonstitusional. Sedang *Saurah* adalah perebutan kekuasaan yang dilakukan oleh kelompok tertentu dengan pijakan tuntutan dan tekanan mayoritas rakyat. Perebutan kekuasaan itu juga dilakukan secara inkonstitusional.

[15] Lihat sayyid Qutub, *Ma'alimun fit Tariq*, Darusy Syuruq, Kairo, t.t., h. 52-91. Tanggapan dan studi mendalam pemikiran radikal Sayyid Qutub ini dapat dibaca dalam Salim Bahansawi, *Sayyid Qutub bainal 'Atifah wal Maudu'iyah*, Darud Da'wah, Alexandria, Cet. I, 1986. Dan lihat juga Muhammad Taufiq Barkat, *Sayyid Qutub Khulasatu hayatihi, Manhajuhu fil Harkah an-Naqdul Muwajjahu Ilaihi*, Darud Da'wah, Beirut, t.t., dan lihat Muhammad Yusuf Qardawi, *Ra'yun fil Ijtihadil Mu'asir*, dalam Majallah al-Muslimun Mu'asir, No : 43 Th. XI April 1985, Beirut, h. 15-37.

Allah" dan tidak mengakui sistem dan hukum-hukum Allah sebagai landasan kehidupan. Untuk itu menurutnya mencari penyelesaian problem kemasyarakatan yang timbul atas dasar dalil-dalil syariat sesuai dengan kaidah-kaidah Fikih dan Usul Fikih adalah sia-sia belaka. Sebab, menurutnya, Fikih dapat berkembang dengan benar jika berada dalam pangkuan sistem Pemerintahan Islam. Jadi perjuangan terpenting menurutnya adalah merebut kekuasaan politik dengan jalan jihad.[16] Pemikiran terakhir ini adalah murni dari pemikiran Qutub tanpa pengaruh dari Maududi. Sebab Maududi mengajukan konsepsi hukum islami walupun ia berpendapat bahwa masyarakat yang menolak Kedaulatan Allah adalah masyarakat Jahiliah dan Kafir.

Inilah peranan ideologis yang dimainkan Sayyid Qutub dalam kehidupan Gerakan Islam di Mesir khususnya Ikhwanul Muslimin. Tulisan Sayyid Qutub telah mempengaruhi kalangan Ikhwan terutama para pemudanya yang sedang merasakan aneka ragam siksaan dalam penjara. Mereka secara tegas menolak ideologi dasar Revolusi 23 Juli 1952 yang bercita-cita melebur perbedaan kelas yang bertentangan dengan firman Allah 'Dan Kami tinggikan derajat sebagian anda dari derajat yang lain'.[17] Dan kekuasaan sebagian Dewan Revolusi yang dipimpin Jamal Abdun Naser adalah penjelmaan dari Kedaulatan Manusia yang menolak otoritas Kedaulatan Tuhan. Untuk itu menurut kalangan Ikhwan, pemikiran radikal Qutub misal yang menyeret beberapa tokoh Ikhwan ke tiang gantungan, termasuk Sayyid Qutub sendiri.

Masa stagnasi gerakan Islam sejak 1954 dan musibah yang menimpa Ikhwanul Muslimin 1965,[18] serta kekalahan Mesir dalam perang Arab Israel 1967 menjadi faktor utama bagi munculnya gerakan Islam yang lebih militan yang bergerak

---

[16] Lihat Fuad Zakariya, *At-Tatarrufus Siyasi ad-Dini fi Misr*, dalam *Fikr lid-Dirasat wal Abhas*, No : 8, Th. II, Desember 1985, h. 32-111.

[17] Lihat al-Qur'an Karim,

[18] Peran Sayyid Qutub dalam usaha Perebutan Kekuasaan dengan memobilisasi kekuatan dari unsur pemuda Ikhwan yang tergabung dalam Komando Khusus dapat dibaca dalam Rif'at Sayyid Ahmad, *ad-Din wad-Daulah was-Saurah* Darul Hilal, Kairo, 1985, h. 151-171.

dengan aktif baik dalam penjara maupun di luarnya di luar kontrol pemerintah.[19] Jadi masa antara 1960 –1970 gerakan Islam di Mesir telah berhasil membentuk kader-kader militan yang pemikiran dan ideologi mereka tidak begitu terkait lagi dengan pemikiran-pemikiran keislaman yang pernah dilontarkan oleh Hasan Banna, tetapi mereka lebih banyak terikat dengan pemikiran-pemikiran radikal yang dicetuskan oleh Maududi yang dianggap sebagai Imam dan Tokoh Gerakan Revolusioner di Dunia Islam[20] dan Sayyid Qutub yang dianggap sebagai komentator dan formulator pemikiran Maududi yang terlibat langsung dalam proses kaderisasi para pemuda Islam sebelum ia menjalani hukuman gantung.

Generasi baru Gerakan Islam ini setelah melalui proses kaderisasi antara mereka dengan latihan-latihan militer dan pendalaman ideologi dengan mengadakan pendalaman-pendalaman karya-karya Maududi, dan Sayyid Qutub, terutama bukunya yang berjudul *Ma'alimun fit Tariq* dan *Fi Dilalil Qur'an* ; di samping itu mereka juga mendalami karya-karya Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun, al-Mawardi dan lain-lain yang berkaitan dengan sistem Pemerintahan dan perlunya penerapan syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Pendalaman terhadap beberapa karya para ulama tersebut memantapkan keyakinan dan ideologi mereka bahwa, "Dua masyarakat dan dua ideologi, Islam dan Jahiliah tidak mungkin dapat hidup berdampingan dengan saling mengisi antara yang satu dengan yang lain". Mereka dengan keyakinan yang teguh menganggap "Kedaulatan Manusia" itu menjadi penghalang utama bagi tegaknya "Kedaulatan Tuhan" dan penerapan syariat-Nya. Justru itu, mereka berusaha dengan jiwa, pemikiran dan harta untuk dapat mengenyahkan "Kedaulatan Manusia" yang sedang berkuasa di Mesir.[21]

[19] Lihat Fuad Zakariya, *Mustaqbal Usulul Islamiyah*, dalam Majalah *Fikr Lid-Dirasat wal Abhas*, No. 4 Pebruari 1985, Kairo, h. 16-50.

[20] Lihat *Abul A'la al-Maududi Fi Zimmatillah*, dalam Majalah *al-Mukhtar al-Islami*, Kairo, No: 4 Th. Oktober 1979, h. 39.

[21] Observasi langsung penulis terhadap Halqah Dirasiyah Jama'ah Islamiyah di Universitas Kairo, dan wawancara dengan para peserta Halqah pada 17

Politik Ekonomi Terbuka yang dikumandangkan oleh Sadat tidak lama setelah ia secara resmi menjadi Presiden Mesir dan Pengaruh kebijaksanaannya itu, serta makin dominannya pengaruh asing di Mesir dengan segala efek negatifnya terhadap kehidupan moral rakyat, manambah keyakinan kelompok gerakan Islam bahwa tanah itu akan kebenaran ideologi dan cita-cita mereka.

Timbulnya Gerakan Sempalan dalam Ikhwan

Penyiksaan yang dialami para tokoh, anggota dan simpatisan Ikhwan dalam penjara, terutama setelah peristiwa dan musibah yang menimpa gerakan ini pada 1954 dan 1965, menimbulkan dua arus pandangan dominan untuk kelanjutan Gerakan Islam di Mesir. Pertama, Ikhwan harus tetap mempertahankan Komando Khusus *(tanzimul Khas)* sebagai alat untuk membela diri dan membalas penyiksaan yang tengah mereka alami jika keadaan memungkinkan. Untuk itu. Kedua, Ikhwan hendaknya menjauhi kekerasan dan memusatkan kegiatan pada bidang pendidikan, kemasyarakatan, sosial dan dakwah non politis. Dalam proses selanjutnya, kelompok pertama rupanya mendapatkan dukungan kuat, terutama dari kalangan pemuda. Sedangkan kelompok kedua kemudian menjelma menjadi suatu kelompok yang acuh tak acuh terhadap perkembangan politik, tetapi sikap dan tindakan mereka sehari-hari menampilkan sosok ketaatan terhadap ajaran-ajaran Islam yang tidak berbenturan dengan kebijaksanaan politik pemerintah. Kelompok terkahir ini di Mesir dikenal dengan istilah *Mutadayyinin*(orang-orang yang taat beragama).

Kelompok pertama mendapatkan kekuatan ideologis dari hasil bacaan mereka terhadap karya-karya Maududi yang revolusioner dan radikal dalam penjara. Sayyid Qutub ketika berada dalam penjara berhasil memformulasikan pikiran Maududi tersebut dalam bukunya yang berjudul : *Ma'alim fit Tariq.* Karya Sayyid Qutub ini oleh kalangan pemuda dirasakan lebih

---

Maret 1986.

menarik dan lebih menggugah hati, karena penulisnya memang seorang sastrawan dan merasakan langsung penderitaan yang dialami oleh para tahanan Ikhwan. Untuk itulah mereka mohon kesediaan Qutub untuk bersedia memimpin mereka, terutama dalam pengisian doktrin ideologis sesuai dengan keyakinan mereka dari kesimpulan yang diperoleh dari karya-karya Maududi.[22] Dan sebelum Sayyid Qutub hadir sebagai pengisi doktrin ideologis, sebetulnya mereka sudah memiliki "kekuatan" bersenjata yang tangguh, sebagai kelanjutan dari tanzim alkhas yang secara rahasia dibentuk oleh Hasan Banna.[23]

Doktrin yang ditonjolkan oleh Sayyid Qutub dalam beberapa kali pertemuan dengan kelompok pemuda bersenjata itu adalah pemahaman istilah Jahiliaah. Menurutnya, kondisi Mesir yang tidak menjadikan "Kedaulatan Tuhan" tidak berbeda dengan Jahiliyah yang dihadapi Rasulullah di Makkah pada awal ia menyampaikan risalahnya. Untuk itu usaha dan berjuang untuk mendapatkan kekuatan yang seimbang dengan kekuatan Jahiliah adalah wajib. Jika kekuatan sudah dirasakan cukup, maka penyingkiran terhadap anasir-anasir Jahiliah harus menyeluruh dan dengan kekuatan yang mematikan. Namun karena rencana dan doktrin Sayyid Qutub ini terbongkar sebelum dilaksanakan, maka konsolidasi dan kontak antara para pemuda radikal itu terputus. Di samping pemerintah mengawasi secara ketat terhadap orang-orang yang pernah mempunyai hubungan langsung atau tidak langsung dengan Sayyid Qutub semasa hidupnya.[24] Demikian juga para tokoh Ikhwan dari faksi moderat yang resminya masih dalam kepemimpinan Hadibi tidak dapat melakukan konsolidasi dan komando yang efektif. Aibatnya, para aktifis muda Ikwan baik yang ada dalam penjara maupun yang ada di luar, melakukan kegiatan sendiri-sendiri tanpa adanya pengarahan dari tokoh-tokoh tua yang kaya pengalaman perjuangan dan lebih arif dalam menentukan sikap

[22] Lihat Abdul Adim Ramadan, *al-Ikhwannul Muslimin wat Tandimus Sirri*, Maktabah Rouz Yusuf, 1983, h. 317.

[23] Lihat, Muhammad Ahmad Khalfalah, *op. cit*. h. 65.

[24] Wawancara dengan 'Umar Tilmisani di Kairo, pada 17 Pebruari 1986 (Ketika itu ia menjabat sebagai : Mursyid 'Am Ikhwanul Muslimin).

terhadap beberapa problem yang sedang dihadapi.[25] Dalam melakukan kegiatan, para pemuda Ikhwan tersebut menjadikan karya-karya Maududi dan Sayyid Qutub sebagai bahan acuan utama untuk memperkuat landasan ideologis dan keyakinan mereka.

Kekalahan fatal Mesir dalam perang Arab-Israel pada 1967 memperkuat kayakinan para pemuda Ikhwan untuk segera menumbangkan regim penguasa, karena menurut mereka kekalahan tersebut terjadi karena pemerintah menggunakan sistem Jahiliah dan enggan mendikkritkan kedaulatan Allah.[26]

Hadirnya Sadat sebagai Presiden Mesir pada 1970, mendatangkan angin baru bagi Ikhwanul Muslimin. Para tahanan politik Ikhwan segera dibebaskan. Hal ini dilakukan oleh Sadat dengan tujuan kepemimpinannya dapat diterima oleh semua pihak tanpa adanya gangguan dari kelompok militan Ikhwanul Muslimin. Namun, bukan berarti Ikhwan akan mendapatkan legalitas hukumnya kembali. Ikhwan diperkenankan melakukan kegiatan. Sadat beranggapan kelompok yang sementara ini dianggap berbahaya adalah golongan kiri dari Naserisme, yaitu para loyalis mendiang Jamal Abdul Nasser. Ia menyadari, bahwa Ikhwanul Muslimin sangat membenci kelompok terakhir ini, karena kedzaliman yang pernah menimpa mereka ketika Nasser berada dalam panggung kekuasaan. Untuk itulah, Sadat memberikan dukungan moril bagi terbentuknya kekuatan dari unsur Ikhwanul Muslimin yang diharapkan dapat menangkal kekuatan Naserisme, terutama di kalangan pemuda terpelajar dan mahasiswa. Untuk merealisir tujuannya ini, Sadat memasang mata-mata yang diambil dari pemuda dan mahasiswa juga, untuk memantau kegiatan para mahasiswa Islam itu dan sikap mereka terhadap kebijaksanaan dan politik pemerintah. Jadi dalam kelompok mahasiswa yang giat melakukan kegiatan keislaman itu terdapat beberapa orang yang menjadi mata-

---

[25] Wawancara dengan Umar Tilmizani di Kairo, pada 17 Pebruari 1986 (Ketika itu ia menjabat sebagai : Mursyid 'Am Ikhwanul Muslimin).

[26] Lihat Hasanain Haikal, *Khariful Gadab*, Syirkah al-Matbu'at, Beirut, Cet. IX, 1985, 291-304.

mata pemerintah.[27] Sebab tujuan Sadat memberi kesempatan berkegiatan bagi kelompok Mahasiswa Islam adalah hanya untuk kepentingan politiknya.

Rupanya Sadat tidak tanggap bahwa para aktifis mahasiswa Islam itu telah terpengaruh dengan pemikiran radikal Sayyid Qutub dan Maududi, jauh sebelum dirinya mencapai puncak kekuasaan; tepatnya sejak beberapa tokoh Ikhwan dijebloskan dalam penjara pada 1954 dan pada 1965.

Embrio Gerakan Islam radikal itu kemudian menjelma menjadi beberapa komunitas *(al-jama'at)* setelah Sadat membiar-kan berkembangnya kegiatan Mahasiswa Islam di semua universitas pada tahun tujuh puluhan. Kelompok kelompok Islam itu walupun diantara kelompok yang satu dengan yang lain terdapat perbedaan pandangan dalam hal-hal tertentu, tapi solidaritas antar kelompok tersebut akan mencuat jika salah satu kelompok menghadapi tekanan pemerintah yang dianggap jahiliah dan kafir.

Kelompok-kelompok Islam yang kemudian dikenal dengan *al-Jama'at al-Islamiyah* ini dianggap sebagai penerus perjuangan Ikhwan. Ia merupakan kekuatan yang sangat rapi dan kohesif dan menguasai hampir seluruh Senat dan Dewan Mahasiswa hampir di seluruh kampus perguruan tinggi di Mesir. Kekuatan baru yang dapat diperoleh di kampus-kampus ini mereka gunakan untuk melatih disiplin melaksanakan perintah ajaran Islam, dan menentang semua kegiatan kemahasiswaan yang dianggap sekuler seperti peringatan hari-hari besar nasional, pegelaran dansa, musik dan menyanyi bagi mahasiswa.[28]

Dari uraian tersebut kelompok-kelompok Islam yang telah dipengaruhi oleh pemikiran Maududi dan Sayyid Qutub itu dapat dibagi ke dalam dua pengelompokan besar: *al-Jama'at al-Islamiyah* dan *al-Jama'at ad-Diniyah.* Semuanya ini pada gilirannya terdiri dari beberapa kelompok dengan nama tersendiri. Keompok-kelompok itu dapat penulis gambarkan sebagai berikut :

---

[27] Lihat Muhammad Ahmad Khalfallah, *op. cit*., h. 71.

[28] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 302

Ikhwanul Muslimin
Pengeruh Pemikiran Maududi & Sayyid Qutub
Informal Formal
Al-Jama'at ad-Diniyah al-jama'at al-Islamiyah
Mutdayyinin unsure-Unsur Militan

Suatu perwakilan gagasan dan Gerkan Islam di Mesir, terjadi menjadi tingkat formal, *al-Jama'at* dan kolektifitas informal *al-Mutadayyinin*. Unsur militan ditandai dengan garis terputus-putus yang menunjukkan keterpisahan konseptual, meskipun ideologinya berhubungan dengan aspek formal Gerakan Islam.[29]

Untuk menjelaskan perbedaan konseptual ideologi yang sama-sama dipengeruhi pemikiran Maududi dan Sayyid Qutub, Di sini penulis kemukakan tiga Jama'ah Islamiyah berdasarkan observasi dan wawancara langsung penulis dengan para tokoh Jama'at Islamiyah tersebut dan berdasarkan beberapa sumber lainnya.

Al-Jama'ahas-Salafiyah

Para tokoh dan simpatisan jama'ah ini biasa disebut dengan salafiyun. Jama'ah ini beranggapan bahwa berjuang menentang regim dan masyarakat jahiliah yang mempunyai kekuatan dan alat penekan untuk menghancurkan semua jenis dan kelompok oposisi berada di luar kemampuan Jama 'ah. Untuk itu, jalan yang terbaik menurut jama'ah ini adalah dengan cara ingkar dan membenci semua kebijaksanaan regim dengan hati ; bukan dengan lisan apalagi dengan kekuatan (tangan). Kebijaksanaan apapun yang disodorkan pemerintah yang enggan untuk mendikkritkan "Kedaulatan Tuhan" harus ditentang.

Jalan menuju tegaknya Pemerintahan Islam dan membangun masyarakat islami hendaknya dimulai melalui jalur pendidikan agama di kalangan terbatas, sejak dari keluarga, masyarakat dan akhirnya memaksa menjadi kebijakan negara. Semboyan jama'ah ini adalah Firman Allah dalam al-Qur'an yang artinya :

---

[29] Studi tentang Gerakan Islam yang menamakan diri al-Jama'at al-Islamiyah dengan pendekatan sosiologis lihat Fatwa EI Gundi, *Kebangkitan Islam: Kasus Gerakan Islam Kontemporer di Mesir*; dalam Harun Nasution (Ed) *Perkembangan Modern dalam Islam*, YOI, Yogyakarta, 1985, h. 248-262.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

"Hai orang-orang yang tersesat tidak akan membahayakan diri anda, jika anda telah memperoleh petunjuk".[30]

Petunjuk (*al-Hidayah*) akan diperoleh dengan mempraktekkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai islami dalam al-Qur'an sesuai contoh yang diberikan Rasul dan teladan para sahabat dan tabi'in, yang kemudian dikenal dengan *as-Salafus Saleh*. Atas dasar pandangan ini mereka sangat antusias untuk mendalami dan menghayati *as-Sirah an-Nabawiyah* dan sejarah para sahabat dan tabi'in.

Kondisi umat Islam di Mesir menurut jama'ah ini tidak berbeda dengan kondisi Rasulullah dan umatnya ketika ditekan oleh kuffar Quraisy sebelum beliau hijrah ke Madinah. Jadi perjuangan harus diselenggarakan pada pendalaman pengertian yang dirumuskan secara rasional oleh pemikir Abul A'la Maududi dari Pakistan dan Syahid Sayyid Qutub.

Untuk mengetahui pengaruh pemikiran Maududi dan Sayyid Qutub terhadap jamaah ini dapat kita ketahui dari buku-buku acuan yang digunakan dalam *halaqah dirasiyah* yang mereka adakan secara bergiliran di antara anggota jama'ah satu kali dalam satu minggu. Karya Maududi dan Sayyid Qutub menjadi acuan utama, sebagaimana terlihat dalam tabel I

Tabel I

No	Nama Pengarang	Judul Buku
1	Maududi	Al-Mustahatul Arba'ah fil Qur'an
2	Maududi	Al-Jihad fi Sabilillah
3	Maududi	Al-Hukumah al-Islamiyah
4	Sayyid Qutub	Ma'alimun fit Tariq
5	Sayyid Qutub	Fi Dilalil Quran
6	Nadwi	As-Sirah an-Nabawiyah
7	Al-Ghazali	Fiqhus Sirah
8	Banna	Majmu'ah Rasail[31]

[30] Lihat al-Qur'an, al-maidah: 105.

[31] Sumber ini diperoleh dari jadwal halaqah dirasiyah dan wawancara dengan Amir jama'ah ini di Universitas kairo, 23 Mei 1986.

AL-Ikhwanul Muslimun

Jama'ah ini walaupun menggunakan nama al-Ikhwanul Muslimin, sebenarnya tidak mempunyai kaitan organisatoris dengan Ikwan yang dibubarkan. Jama'ah ini tumbuh di kalangan Mahasiswa untuk mengembangkan citra Ikhwan yang dianggap sebagai organisasi teroris dengan kekuatan yang terkenal dengan "Komando Khusus" (*at-Tanzimul Khas*).

Tujuan jama'ah dirumuskan "memerangi kemakasiatan, kebejatan moral dan korupsi dengan dakwah lisan dan memberikan pengertian kepada rakyat dan pemerintah tentang ajaran-ajaran al-Qur'an.[32]

Semboyan jamaah ini adalah mengajak manusia kepada Islam dengan *hikmah* dan *mau'idah hasanah* serta mengadakan dialog dengan obyek dakwah dengan cara yang baik.

Jamaah ini beranggapan bahwa diantara alat dan sarana untuk mencapai tujuan jamaah adalah mengadakan hubungan yang sebaik mungkin dengan semua orang yang akan dikehendaki sebagai obyek dakwah, agar praktik kehidupan mereka sehari-hari lebih terikat kuat dengan nilai-nilai Islami dan budi pekerti luhur. Dengan demikian, pelaku dakwah dan obyek dakwah akan menjadi saudara seagama yang bersedia berjuang secara terus menerus demi tegaknya kalimah Allah dan kejayaan kaum Muslim.

Ayat-ayat al-Qur'an yang selalu diucapkan dalam semua kegiatan adalah firman Allah:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۖ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ۚ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

"Wahai Rasul! sampaikan sesuatu yang diturunkan dari Tuhanmu, jika anda tidak melakukan hal itu, berarti anda tidak menyampaikan Risalahnya, Allah akan menjaga anda dari perbuatan jahat manusia".[33]

---

[32] Wawancara dengan Hafid Dasuki Amir Jama'ah di Univ. Ain Syams, Kairo, 18 Pebruari 1986.

[33] Lihat al-Qur'an ; al-Maidah: 67.

Jamaah ini menolak cara-cara kekerasan dalam mencapai tujuan. Islam menurut jamaah ini diturunkan untuk rahmat bagi seluruh dunia ; bukan untuk menakut-nakuti manusia.

Rupanya jamaah ini tumbuh dari kesadaran akan bahaya tindak kekerasan yang pernah dilakukan oleh sebagian anggota Ikhwan yang terpengaruh doktrin-doktrin Maududi dan Sayyid Qutub. Hal ini terbukti dengan tidak digunakannya karya-karya Maududi dan Sayyid Qutub dalam *halqah dirasiyah* yang mereka adakan. Bahkan karya-karya beberapa tokoh yang tidak setuju dengan pemikiran Maududi dan Sayyid Qutub yang dijadikan bahan acuan. Untuk jelasnya lihat tabel berikut.

Tabel 2

No	Nama Pengarang	Judul Buku
1	Banna	Nadarat fil Qur'an
2	Banna	al-Aqaid
3	Hadibi	Du'atun la Qudatun
4	Hadibi	Sab'atu Asilah fil 'Aqidah
5	M. Abdul latif Subki	Ar-Rad'ala kitab Ma'alimun fit Tariq
6	An-Nadwi	At-Tafsirus Siyasi lil Islam
7	Sa'ad Barkah	Uslubub Da'wah al-Qur'aniyah[34]

Jamaah al-Takfir wa al-Hijrah

Sebetulnya para tokoh dan anggota jamaah ini tidak menghendaki sebutan *takfir wal hijrah* bagi jamaahnya. Mereka lebih senang disebut Ikhwanul Muslimin ; sebab menurut pengakuan para anggotanya, konsepsi ideologi yang mereka pakai dan praktikkan tidak berbeda dengan ideologi Ikhwanul Muslimin. Mereka hanya mngembangkan pemikiran yang sudah ada dan baku di kalangan para tokoh Ikhwan, terutama Sayyid Qutub. Sebutan *Takfir wal Hijrah* dipopulerkan oleh regim penguasa dan media massa tanpa persetujuan jamaah.[35]

Menurut pandangan mereka berjuang mengenyahkan "Negara Kafir" dan "Masyarakat Jahiliah" yang ditandai de-

[34] Hafid Dasuki, *op. cit.*

[35] Wawancara dengan Mustafa Syukri Amir Jama'ah Takfir wal Hijrah di Kairo, 25 April 1986.

ngan keengganan negara untuk bertahkim kepada hukum-hukum Allah adalah "kewajiban suci". Jamaah ini yakin bahwa kemenangan akan dicapai cepat atau lambat. Sebab menurutnya, al-Qur'an telah menegaskan:

وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ

"Sungguh bagi tentara Kami adalah Kemenangan".[36]

إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ

Dan sesungguhnya Kami akan menolong Rasul-rasul Kami dan orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia…".[37]

Mereka juga berkeyakinan bahwa kelompoknya dan orang-orang yang satu ideologi dengan mereka yang lebih berhak menggunakan nama Islam.

Perjuangan menurut keyakinan mereka harus melalui tiga tahapan, seperti yang pernah dilakukan dalam sejarah perjuangan para Rasul. *Pertama*, berdakwah untuk meninggikan kalimah Allah secara terang-terangan. Dakwah tidak boleh dilakukan secara rahasia, kecuali karena terpaksa. Pada tahap ini para da'i akan mengalami tekanan dan kekerasan yang kadang-kadang berada di luar kemampuan mereka. Mereka harus tetap tabah dan sabar menanggulangi derita yang kemungkinan akan menimpa pada seorang anak memusuhi ayahnya atau sebaliknya, teman sejawat dan keluarga dekat akan menjauhi mereka dan lain-lain. Mereka wajib tabah menanggulangi derita di jalan Allah demi kejayaan Islam dan kaum Muslim. Tahap awal ini menurut mereka adalah tahap ujian dan penyucian. Suatu tahapan yang nantinya akan tampak jelas yang jahat dengan yang baik, yang mampu dan tak goyah untuk mempertahankan yang benar dengan orang yang ragu-ragu, munafik dan ketakutan. *Kedua*, tahap pertarungan *(as-Sira')* yang akan menghadapi aneka ragam tekanan yang lebih hebat lagi. Justru itu para da'i harus siap mengorbankan segala sesuatu yang mereka miliki termasuk jiwa mereka sendiri. Pada tahap ini mereka harus mengasingkan diri *('uzlah)* dan hijrah menjauhi Masyarakat Jahiliah ke suatu tempat yang menjamin keselamatan iman dan jiwa mereka. Hijrah yang

[36] Lihat al-Qur'an, as-Saffat : 173
[37] Lihat al-Qur'an, Gafir : 51

dimaksud tidak hanya bertujuan menjauhi masyarakat Jahiliyah, tetapi untuk menjaga keselamatan jiwa dan untuk membangun kekuatan militer yang diharapkan mampu mengalahkan kekuatan Masyarakat Jahiliah. Dan pada waktunya nanti jamaah harus kembali menghancurkan negara dan Masyarakat Jahiliah di mana mereka berasal, untuk segera dibangun sistem negara dan masyarakat islami.[38] *Ketiga*, tahap kembali ke masyarakat Jahiliah dimana mereka bergaul, untuk menjadi "Tentara Allah" (*jundullah*) yang akan mengalahkan "Tentara Syetan" (*jundusy Syaiton*) yang menjadi penyangga kekuatan Pemerintahan Tiranis (*al-Hukumah at-Tagutiyah*)[39]

Mereka sangat meyakini kebenaran ideologinya. Dan atas dasar keteguhan mereka pada ideologi tersebut, jamaah ini berani meculik Menteri Waqaf dan Urusan Ke-Islaman Syeikh Husain az-Zahabi di kediamannya di Hilwan 1976. Jama'ah menganggap syeikh ini telah menghalang-halangi perjuangan mereka dengan mengecam ideologi mereka sebagai "ideologi Khawarij" yang harus dibasmi.[40] Mereka mengancam akan membunuh sandera ini jika pemerintah tidak mau membacakan "komunike" yang mereka buat lewat radio dan televisi pemerintah. Komunike tersebut berisi kecaman terhadap sistem pemerintahan Mesir yang tidak mau menerapkan Syariat Islam. Karena pemerintah tidak mau memenuhi tuntutannya, jamaah ini tega membunuh Syeikh Husain az-Zahabi itu.[41] dengan melemparkan mayatnya di kawasan Gizah dekat Kairo.

Untuk mengetahui pengaruh pemikiran Maududi dan Sayyid Qutub terhadap jamaah ini dapat diketahui dari buku-buku acuan yang dijadikan landasan bagi cetusan ideologinya.

Buku-buku tersebut adalah sebagai berikut:

---

[38] Wawancara dengan Mustafa Syukri, *op. cit*.

[39] Lihat Muhammad Ahmad Khalfalah, *op. cit*. h. 67.

[40] Penjelasan Mustafa Syukri di Pengadilan, 13 September 1977 dalam harian *al-Gumhuriyah* 14 September 1977.

[41] Lihat Haikal, *op. cit*, h. 297-298 dan lihat juga dalam *al-I'tisam*, No : 1 Th. XXXI, September 1977, h. 4-5.

Tabel 3

No	Nama Pengarang	Judul Buku
1	Maududi	*Al-Mustalahatul Arba'ah fil Qur'an*
2	Maududi	*Minhajul Inqilabil Islami*
3	Maududi	*Nadariyatul Islam as-Siyasah*
4	Maududi	*Al-Hukumah al-Islamiyah*
5	Sayyid Qutub	*Ma'alimun fit Tariq*
6	Sayyid Qutub	*Fi Dilalil Qur'an*
7	Sayyid Qutub	*Al-Islam wa Musykilatil Hadarah*
8	Sayyid Qutub	*Al-'Adalah al-Ijtima'iyah fil Islam*
9	An-Nadwi	*Maza Khasiral 'Alam binhitalil Muslimin*

Tabel IV
Para tokoh yang mereka kagumi, N=20

No	Alternatif Jawaban	F	Persentase	Keterangan
1	Maududi	10	50	Maududi menduduki peringkat atas
2	Sayyid Qutub	6	30	
3	Banna	2	10	
4	Nadwi	1	5	
5	Abdul Qadir Audah	1	5	
	Jumlah	20	100	

Munculnya Gerakan Komando Jihad *(Tandimul Jihad)*

Ketika kampus-kampus di Mesir didominasi oleh para aktifis Mahasiswa Islam dengan sebutan *al-Jama'at al-Islamiyah,* sebagai konsekuensi kelonggaran yang diberikan oleh Sadat pada awal ia sampai pada puncak kekuasaan. Karena ia khawatir arus baru Gerakan Islam yang berpusat di kampus-kampus tersebut akan menggoyahkan kedudukannya sebagai Presiden Mesir. Sebab arah kebijaksanaan politik Sadat kian hari makin menunjukkan untuk menjadikan Mesir sebagai negara kapitalis ala Barat, yang berusaha memisahkan agama dengan negaa. Slogan yang selalu ia ucapkan dalam pidato-pidatonya :"Tiada ada politik dalam agama dan tidak ada agama dalam pollitik", لاسياسة فىالدين ولادين فى السياسة Dan slogan "Agama itu untuk Allah dan Negara untuk semua rakyat". [42] (الدين لله والدولة للجميع) Arah politik Sadat tentu saja ditentang oleh

[42] Lihat *Majmu'ah Khutab wa Ahadisur Rais Anwar as Sadat 1970-1981*, al-Haiah al-'Ammah lil Isti'lamat Kairo, t.t.

Jama'at Islamiyah dan Ikhwanul Muslimin. Untuk itu Sadat menyatakan Jama'at Islamiyah itu illegal.

Ia khawatir akan pengaruh revolusi Islam Iran yang dipimpin seorang Ulama itu terhadap kaum fundamentalis Islam di Mesir. Kekhawatiran ini memang beralasan, dengan aktifnya para ulama, mahasiswa, dan cendikiawan Muslim yang selalu menyerukan agar Mesir menjadi Negara Islam dan menjalankan Syari'at Allah.[43] Rasa khawatir ini menjadi dalih regim Sadat untuk memerintahkan dengan alasan untuk menjaga stabilitas nasional melakukan penangkapan besar-besaran kepada para pengeritik kebijaksanaan politiknya, baik dari kalangan Islam, Naseris dan tokoh-tokoh Kristen. Peristiwa penangkapan besar-besaran ini di Mesir terkenal dengan "Peristiwa 3 september kelabu".[44] Pada hakikatnya yang menjadi incaran utama Sadat adalah kelompok Ikhwanul Muslimin dan Mahasiswa Militan yang tergabung dalam Jama'ah Islamiyah. Majalah ad-Da'wah, al-I'tisam dan al-Mukhtarul Islami sebagai media penyaluran aspirasi politik Ikhwan diberangus bersama dengan beberapa koran oposisi lainnya.[45]

Tekanan Sadat terhadap kalangan Gerakan Islam tidak hanya cukup sampai di situ. Ia memerintahkan untuk mengawasi dan menguasai ratusan masjid agar tidak menjadi wahana kritik terhadap kebijaksanaan politik pemerintah. Ia mengecam para pelajar dan mahasiswa yang memakai jilbab dan cadar, serta menghina para pemuda yang memelihara jenggot. Yang menurut anggapan umum di Mesir sebagai ciri bagi orang yang taat beragama.[46]

Sikap keras Sadat ini sebetulnya berpangkal pada petualangan politiknya mengadakan perjanjian dengan Israel, atas

[43] Sebetulnya, pada 1973 atas desakan Syaikhul Azhar Dr. Syeikh Abdul Halim Mahmud, Sadat mengajukan RUU yang kemudian disetujui DPR yang diantaranya menyatakan: "Syari'at Islam adalah sumber pokok perundang-undangan yang berlaku di Mesir". Namun karena tantangan dari pihak Sekularis dan tokoh Kristen, UU ini ditangguhkan sampai sekarang, untuk lebih jelasnya lihat Haikal, *op. cit*. h. 450-453.

[44] Lihat Haikal, *op. cit*., 463-491

[45] Lihat Umar Tilmisani, *Zikrayat la Muzakkirat*, Darul I'tisam, Kairo, h. 191-193

[46] Lihat Haikal, *op. cit*. h 445-463

prakarsa Amerika. Perjanjian itu kemudian terkenal dengan "Perjanjian Camp David" yang ditanda tangani pada 26 Maret 1979 oleh M. Anwar Sadat (Presiden Mesir), Manachem Begin (PM. Israel) dan Jimmy Carter (Presiden AS). Perjanjian damai dengan Israel ini tidak hanya menggusarkan kalangan Gerakan Islam dan politisi Mesir saja, tapi gema gelar "penghianat" datang dari seleuruh dunia Arab dan sebagian dunia Islam, karena tindakan politik Sadat tersebut dianggap menjual kepentingan dunia Arab dan Dunia Islam.[47]

Sementara itu, jaminan Sadat untuk membangun ekonomi negara setelah Perjanjian Damai dengan Israel, tidak menunjukkan adanya tanda-tanda perbaikan ekonomi karena bantuan Amerika tidak seimbang dengan bantuan ekonomi yang pernah diberikan oleh negara-negara Arab kaya minyak, yang memutuskan hubungan diplomatic dan bantuan ekonomi setelah Mesir menandatangani perjanjian Camp David itu.

Dalam keadaan tegang inilah, Ir. Abdus Salam Faraj menuangkan ide-ide jihadnya melalui suatu jaringan "Lingkaran" *(al-'Unqud)*.[48] Suatu jaringan Gerakan yang lebih luwes untuk dapat bergabung dalam lingkaran itu atau keluar dari lingkaran. Faraj juga menciptakan kode-kode komando yang oleh orang luar akan dianggap sebagai "*komat kamitnya*" doa. Setiap lingkaran mempunyai Amir, dan Amir-Amir dari semua lingkaran itu langsung menjadi anggota *Majelis Syura* yang akan mengatur kebijaksanaan Gerakan yang diambil. Kelompok inilah yang kemudian dikenal dengan nama "Komando Jihad" (*Tandimul Jihad*). Suatu gerakan yang pada mulanya beroperasi di kampus-kampus, kemudian berkembang menjadi beberapa lingkaran di masjid-masjid Desa. Para anggotanya juga beragam, mahasiswa, pedagang, dan Angkatan Bersenjata.[49]

Gerakan bawah tanah ini kemudian hari dilengkapi dengan landasan pemikiran dan ideologi yang disusun oleh Abdus Salam Faraj dalam bukunya yang berjudul Kewajiban yang telah

---

[47] Lihat R. Widodo, *Sadat antara Pahlawan Perdamaian dan Pengkhianatan*, dalam Majalah *Panji Masyarakat*, No: 339, 21 Oktober 1981, h. 20.

[48] Lihat Haikal, *op. cit*, h. 492-493

[49] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 494

Sirna " *al-Faridatul Gaibah*". Di samping itu ia menganjurkan kepada para anggota gerakan untuk memperkuat "ideologi Islamnya" dengan membaca karya-karya Maududi, Sayyid Qutub, Ibnu Taimiyah, Ibnu Kasir, Abdul Qadir Audah dan Ayatullah Khumaini.[50]

Pemikiran yang tertuang dalam buku Faraj, yang menjadi landasan ideologi Komando Jihad tersebut secara singkat dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Ilmu Pengetahuan bukanlah senjata yang dapat diandalkan untuk menangkal tipu daya orang-orang kafir. Tetapi senjata yang paling ampuh dan dapat diandalkan adalah melaksanakan perintah Allah, yang artinya:

   قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ

   "Perangi mereka (orang-orang kafir), Allah akan menyiksa mereka melalui tangan-tangan anda, penghinaan mereka, menolong anda untuk mengalahkan mereka, serta menyembuhkan hati orang-orang yang beriman".[51]

2. Partai Politik Islam yang didirikan berdampingan dengan partai-partai dalam Negara Tiranis, tidak akan mencapai tujuan utamanya, yakni menghancurkan "Negara Kafir". Bahkan, partai tersebut akan menjadi penguat Negara Kafir itu dengan ikut menyumbangkan pikiran dan duduk dalam Lembaga-Lembaga Negara yang tidak mau memberlakukan Syari'at Islam.
3. Orang-orang yang takut berjihad, dengan alasan bahwa kaum Muslim sekarang berada dalam tahap "lemah" kemudian mereka menganjurkan kaum Muslim untuk mengisolasi diri *('uzlah)* serta hijrah menjauhi masyarakat dan Negara Jahiliah dengan harapan untuk menyusun kekuatan, kemudian akan kembali sebagai penyerang dan mendirikan Negara Islam, menurut gerakan ini adalah perjalanan lintas yang keliru untuk mendirikan Negara Islam. Pemikiran ini sebetulnya ditujukan untuk mengeritik pemikiran Jama'ah *Takfir* dan *Hijrah*.

---

[50] Lihat Rif'at Sayyid Ahmad, *Limaza Qatalus Sadat Qissah Tandimul Jihad*, at-Tuni Littiba'ah wan Nasyr, Kairo, Cet, I 1986, h. 19.

[51] Lihat al-Qur'an, at-Taubah : 14

4. Jalan untuk mendirikan Negara Islam adalah hijrah ke negara lain untuk mendirikan Negara di sana, kemudian kembali sebagai penakluk. Hendaknya mereka mengerahkan semua kemampuan dan kekuatan yang ada untuk dapat menegakkan Negara Islam di negaranya sendiri, kemudian keluar sebagai penakluk.
5. Orang-orang yang menganggap dan menghayati Islam hanya terbatas pada amal kebajikan, takwa dan ibadah dengan alasan; politik itu kotor dan dapat mewariskan kekerasan hati dan akan berakibat terlupakannya zikir kepada Allah, oleh gerakan ini ditolak, sebab, menurut mereka jihad itu adalah kegiatan politik yang merupakan ajaran pokok dalam Islam; berdasarkan sabda Rasul:

   أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان حائر

   "Jihad yang paling utama adalah perkataan yang benar di hadapan penguasa yang zalim".

6. Orang yang enggan melakukan jihad dan tidak berusaha untuk menegakkan Negara Islam karena takut gagal, menurut gerakan ini, mereka terperangkap dalam dua kesalahan fatal. Pertama, yang terpenting dalam ajaran Islam adalah melaksanakan perintah Allah untuk menegakkan Islam, tanpa memperdulikan sukses atau tidak. Kedua, belum mendalami penting dan bakunya ajaran keadilan Islam. Sebab semua hukum dan undang-undang Allah itu baik dan adil, justru itu penerapan syariat Islam akan disambut gembira oleh semua pihak, termasuk oleh orang yang belum tahu tentang Islam secara keseluruhan.
7. Orang-orang yang menyerukan pemusatan kekuatan untuk membebaskan kota-kota suci kaum Muslim yang terjajah kaum zionis dan imprialis, menurut gerakan ini tidak dapat dibenarkan. Sebab jalan menuju pembebasan *Baitul Maqdis* harus melewati negara kami (Mesir..pen) dari pemerintahan Kafir. Sebab para penguasa itu yang menjadi biang keladi bercokolnya penjajah di negara-negara Islam. Justru itu, perjuangan utama dan yang pertama harus diarahkan untuk membasmi para penguasa itu. Kemudian berjihad untuk

membebaskan kota-kota suci kaum Muslim di bawah panji-panji kepemimpinan dan Komando pemerintahan Islam.

8. Para penguasa sekarang, menurut gerakan ini telah murtad dari Islam . Islam yang mereka bawa hanyalah nama, untuk mengelabuhi rakyat agar tidak menumbangkan mereka. Para penguasa itu mempunyai sifat-sifat yanag sama dengan bangsa Tartar yang pernah menjatuhkan Khilafah Islamiyah di Baghdad, kemudian masuk Islam. Tetapi secara perlahan-lahan mereka menghapus syari'at Islam dari kehidupan dan hukum negara. Untuk itu, sebagaimana penguasa Tartar itu, penguasa sekarang ini telah murtad, walupun mereka mengaku muslim dengan mengucapkan dua kalimah syahadat, melaksanakan salat dan puasa. Dengan demikian memerangi mereka adalah kewajiban suci setiap muslim.[52]

Koreksi yang diajukan gerakan ini menunjukkan bahwa gerakan jihad tidak mempunyai cara lain dalam menuju terbentuknya Negara Islam, kecuali dengan "Perang Bersenjata". Ideologi ini merupakan titik kulminasi gerakan "kekerasan" di Mesir dibandingkan dengan ideologi lain yang dilontarkan oleh jama'ah-jama'ah Islamiyah yang lain.

Atas dasar pemikiran dan ideologi tersebut, gerakan ini dapat menerobos kubu Angkatan Bersenjata Mesir yang taat beragama, yang kemudian berujung dengan tertembaknya Presiden Anwar Sadat pada 6 Oktober 1981 oleh Lettu Khalid Islambuli, ketika Sang Presiden sedang asik menyaksikan parade militer dalam rangka peringatan kemenangan Tentara Mesir dalam perang dengan Israel 1973.[53] Islambuli adalah anggota aktif lingkaran komando Jihad yang dipimpin oleh Faraj.[54]

[52] Teks asli tulisan Abdus Salam Faraj tidak berhasil penulis peroleh, karena masih berada dalam tangan inteljen dan pengadilan. Sumber yang penulis gunakan dalam tulisan ini diambil dari Jamal al-Banna yang berhasil mengutip dari teks aslinya, lihat *al-Faridatul Ghaibah Jihadus Saif am Jihadul 'Aql*, Dar Sabit, Kairo, 1984.

[53] Cerita lengkap tentang strategi dan taktik rencana pembunuhan Anwar Sadit lihat Haikal, *op. cit*., h. 491-519 dan lihat juga Rif'at Sayyid Ahmad, *op. cit*. h. 38-57.

[54] Lihat Haikal, *op. cit*., h. 493-505

Berdasarkan introgasi di pengadilan dan hasil sitaan polisi, yang dijadikan barang bukti, Gerakan Komando Jihad ini memperdalam ideologinya berdasrkan kitab-kitab sebagai berikut:

Tabel V

No	Nama Pengarang	Judul Kitab	Keterangan
1	Ibnu Taimiyah	As-Siyasah asy-	Khusus Fatwa
2		Syar'iyah	tentang hukum
3	Ibnu Taimiyah	Al-Fatawal Kubra	memerangi
4	Maududi	Al-Mustahalatul	penguasa Tartar.
5		Arba'ah	
6	Maududi	Minhajul Inqilabil	
7		Islami	
8	Maududi	Al-Hukumah al-	
9		Islamiyah	
10	Maududi	Nadariyatul Islam as-	
		Siyasiyah	
	Sayyid Qutub	Ma'alim fit Tariq	
	Sayyid Qutub	Fi Dilalil Qur'an	
	Banna	Majmu'ah Rasail	
	Khumaini	Al-Hukumah al-	
		Islamiyah	
	Abd. Salam Faraj	Al-Faridatul Gaibah	

Dalam tabel di atas tampak jumlah karya-karya Maududi yang paling banyak digunakan.

Lebih jelas lagi dominannya pengaruh pemikiran Maududi terhadap gerakan ini adalah jawaban mereka terhadap tokoh dan para pemikir muslim yang mereka kagumi, seperti terlihat dalam table berikut:

Tabel VI
Tokoh dan pemikir yang mereka kagumi, N=40[55]

No	Alternatif Jawaban	F	%	Katerangan
1	Maududi	23	57,5	Dalam table ini Maududi
2	Sayyid Qutub	7	17,5	menduduki peringkat
3	Banna	2	5	teratas dengan memperoleh
4	Khumaini	2	5	57,5 % kemudian disusul
5	Syari'ati [56]	1	2,5	oleh Sayyid Qutub dalam
6	Hasan Hanafi [57]	1	2,5	peringkat kedua dengan
7	Kasyik [58]	1	2,5	memperoleh 17,5%.
8	Hamlawi[59]	1	2,5	
9	Turabi	1	2,5	
10	Baqir Sadr	1	2,5	
-	-			
-	-			
	Jumlah	40	100	

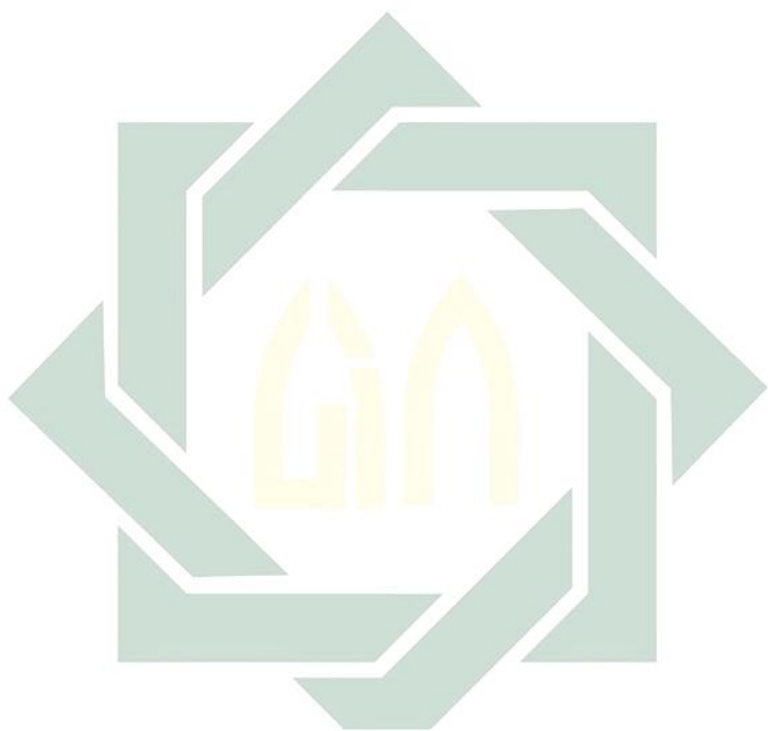
Dalam pemeriksaan pengadilan, tak seorangpun di antara para anggota gerakan yang sempat diajukan ke pengadilan yang mengatakan menyesal atas perbuatan dan ideologi yang mereka yakini.

[55] Responden yang sempat penulis wawancarai adalah para anggota gerakan dari kalangan mahasiswa di Universitas Asyut dan Universitas Kairo yang oleh pengadilan dinyatakan bebas dari segala tuntutan. Nama-nama para anggota gerakan yang divonis pengadilan dan yang dibebaskan dapat dibaca dalam 'Umar Abdurrahman, *Kalimatu Haqqin fi Qadiyatil Jihad, Darul I'tisam*, Kairo, t.t. h. 169-175.

[56] Syari'ati adalah seorang cendikiawan Iran yang ikut meletakkan dasar Revolusi Islam Iran 1979 yang dipimpin oleh Khumaini dengan karya dan pidato-pidatonya di kampus-kampus.

[57] Hasan Nanafi adalah cendikiawan muslim Mesir yang banyak membela gerakan Islam dengan tulisan-tulisannya. Sekarang ia menjadi guru besar di Universitas Kuwait dan Universitas Kairo.

[58] Di Mesir dikenal dengan Syeikh Kasyik, Ia penentang gigih perjanjian Camp David, dengan pidato-pidatonya di kampus-kampus.

[59] Penganjur dan penentang kebijaksanaan politik Sadat dalam perjanjian Camp david, dan diterimanya Syah Iran sebagai penerima suaka politik di Mesir. Ia mendapatkan siksaan yang sangat kejam dalam tahanan sebelum Sadat mati tertembak.

ENAM
CATATAN AKHIR

Kesimpulan

Setelah pembahasan dari pasal demi pasal dan bab demi bab dari buku ini, maka dapatlah ditarik kesimpulan sebagai berikut:

1. Latar belakang keluarga dan keturunan yang religius serta kemampuan Maududi untuk menghayati tantangan hidupnya dengan sabar, tabah dan kerja keras, telah mengantarkannya bagi kesuksesannya sebagai sebagai seorang pemikir muslim yang sangat disegani, tidak hanya di Pakistan dan India, tetapi juga nyaris di seluruh Dunia Islam.
2. Radikalisme pemikiran politik Maududi dengan gaya tulisan yang agitatif berkaitan erat dengan kondisi India pra kemerdekaan, yang diliputi pertentangan tajam antara partai Liga Muslim yang memperjuangkan berdirinya negara merdeka dengan dasar nasionalisme sekuler tanpa membedakan agama, bahasa dan suku.
3. Maududi pada mulanya menentang berdirinya Negara Pakistan sebagai Negara kaum muslimin India, yang terpisah dari India yang mayoritas Hindu, karena ia menginginkan

kesatuan gerakan dalam menghadapi kolonialis Inggris dengan bersatu dalam suatu gerakan Khilafah Islamiyah yang telah dihapus oleh Kemal Attaturk di Turki 1924.

4. Kegagalan gerakan Khilafah tersebut memalingkan pemikiran Maududi untuk menjadi pendukung keras bagi berdirinya Negara Pakistan sebagai negara bagi kaum Muslim sekaligus memberlakukan syariatnya.
5. Maududi adalah seorang pemikiran pertama dari kalangan Muslim Suni yang mengajukan konsep "Kedaulatan Tuhan" (*al-Hakimiyah al-Ilahiyah*), "pengKafiran masyarakat dan Negara" dengan memberi sebutan Jahiliah bagi masyarakat dan negara yang tidak mau memberlakukan syariat Islam dan Undang-undang Allah, secara sistematis rasional dan berlaku di negara tersebut.
6. Pemikiran *al-Hakimiyah al-Ilahiyah* dan *Takfirud Daulah wal mujtama'* yang dilontarkan Maududi di Pakistan sangat mempengaruhi Gerakan Islam di Mesir, terutama setelah pemikiran itu dikembangkan oleh Sayyid Qutub ketika Ikhwanul Muslimin tertimpa penganiayaan dan penyiksaan oleh regim Naser dan Sadat.
7. Tekanan yang diberikan regim penguasa di Mesir, baik pada masa Naser maupun pada masa Sadat, telah mempersubur pengaruh pemikrian politik Maududi yang dipahami lepas dari konteks India dan Pakistan, dengan aneka ragam taktik dan strategi, yang tidak merubah atau menggeser konsep aslinya. Pemikiran politik Maududi itu telah menyeret Jama'ah Islamiyah terutama gerakan Komando Jihad untuk melakukan tindak kekerasan yang mengantarkan Presiden Sadat tewas di ujung peluru Islambuli sebagai pelaksana keyakinan ideologinya yang dipengaruhi oleh konsepsi Maududi dan Sayyid Quthub.

Rekomendasi

Setelah penulis menarik kesimpulan dari pembahasan buku ini, kiranya ada baiknya jika penulis menyampaikan saran-saran sebagai berikut :

1. Studi tentang pemikiran Maududi, hendaknya dikaitkan dengan situasi sosial politik yang berkembang di India dan Pakistan ketika pemikiran politik tersebut dilontarkan ke publik. Sebab kondisi itu sangat mempengaruhi gaya dan sifat pemikiran politik Maududi yang revolusioner dan radikal.
2. Sikap keras terhadap Gerakan Islam yang berjuang demi tegaknya Syariat Islam secara menyeluruh dalam kehidupan berbangsa dan bernegara akan menambah radikalnya gerakan tersebut, dan tidak akan dapat menyelesaikan persoalan. Jika sikap keras tersebut mampu meredam gejolak, itu akan bersifat sementara. Untuk itu, hendaknya para pimpinan negara bersikap luwes, lemah lembut dan bijaksana.
3. Bagi negara-negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, hendaknya dapat mengambil hikmah dari tragedi yang menimpa Gerakan Islam di Mesir, dengan menjadikan Syari'at Islam sebagai salah satu alternatif bagi pengembangan hukum nasional yang akan diberlakukan di negara-negara tersebut.
4. Sikap dan tindak kekerasan yang telah dilakukan, baik oleh Gerakan Islam sendiri maupun oleh para penguasa, bukanlah cara yang terbaik dan bijaksana yang pantas dicontoh. Sebab hal itu akan merugikan kedua belah pihak bahkan akan menjadikan kaum Muslim takut untuk melaksakan ajaran agama mereka sendiri. Jika ini yang terjadi, maka kelangsungan dan kontinuitas dakwah Islam akan terhambat, bahkan akan berhenti di tengah jalan.

Penutup

Sewajarnyalah jika penulis memanjatkan syukur kehadirat Allah SWT, karena dapat menyelesaikan penulisan buku ini, setelah melewati beberapa hambatan yang *alhamdulillah* dapat penulis selesaikan dengan baik.

Hambatan tersebut berupa "kecurigaan" pemerintah Mesir, karena objek bahasan buku ini masih terikat kuat dengan kebijaksanaan politik pemerintah terhadap Gerakan Islam kontemporer, yang menurut versi pemerintah masih

"sangat sensitif". Berbeda dengan sikap pemerintah, penulis mendapatkan kemudahan-kemudahan untuk memperoleh data, baik yang tertulis dengan membaca dan memeriksa dokumen-dokumen penting Gerakan Ikhwanul Muslimin, maupun data lisan melalui wawancara dengan para tokoh, anggota dan simpatisan Ikhwan dan Gerakan Jama'ah Islamiyah yang berpusat di Universitas Kairo dan Universitas Asyut. Atas jasa-jasa mereka itu, penulis sampaikan banyak terima kasih.

Karena pembahasan dalam buku ini masih relatif "baru", yang memungkinkan timbulnya penafsiran yang berbeda, tentu buku ini perlu pengembangan lebih lanjut. Untuk itulah, teguran dan kritik para pembaca, akan penulis terima dengan lapang dada, demi kesempurnaan dan perbaikan bahasan selanjutnya.

Penulis akan berbahagia, andaikan kritik membangun itu disampaikan kepada pnulis dalam waktu singkat. Sebab, itu berarti adanya respon positif dari para pembaca, yang akan membawa penulis kepada cakrawala pemikiran yang lebih luas. Dengan demikian, penulis akan selalu terlibat dalam pergumulan pemikiran dan analisis terhadap Gerakan Islam kontemporer, yang pengaruhnya mungkin telah masuk ke berbagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, termasuk di negara yang kita cintai ini.

Semoga buku ini dapat bermanfaat, terutama bagi penulis sendiri, bagi aktifis muslim yang menginginkan tegaknya syariat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, serta dapat menjadi pelajaran bagi para penguasa dalam mnghadapi Gerakan Islam Militan, tanpa menggunakan siasat tangan besi.

Semoga Allah berkenan menerima usaha sederhana ini dengan menganugerahkan pahala-Nya di dunia dan akhirat mati. Kepada Allah jualah kami mohon petunjuk dan pertolongan.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Terjemahannya, Bumi Restu, Jakarta, 1985.

Abdurrahman, Ahmad Siddiq, *al-Ba'idah fin Nidamis Siyasi al-Islami*, Maktabah Wahbah, Kairo, Cet. I, 1988.

Abdurrahman, Umar, *Kalimatu Haqqin fi Qadiyatil Jihad* (Pledoi di Pengadilan), Darul I'tisam, Cet. I, t.t.

Abdullah, Ismail Sabari, *al-Harakatul Islamiyah al-Mu'asirah fil Watanil 'Arabi*, Markaz Dirasatul Wahbah al-'Arabiyah, Beirut, Cet.I, 1987.

Abdus Salam, Faruq, *al-Islam wal Ahzabus Siyasiyah*, Maktabah Qalyub, Kairo, t.t.

Abu Daud, as-Sunan, *Jilid IV*, Mustafa Hilabi, Kairo, 1952.

Ahmad, Rif'at Sayyid, *ad-Din wad-Daulah was Saurah*, Darul Hilal, Kairo, Cet.I, 1985.

________, *ad-D Limaza Qatalu as-Sadat Qissah Tandimul Jihad at-Tuni*, Kairo, Cet. I, 1986.

Ahmad, Sayyid Riaz, *Maulana Maududi and The Islamic State*, People Publishing House, Lahore, 1976.

Imarah, Muhammad, *Abul A'la Maududi was Sahwah al-Islamiyah*, Darul Wahdah, Beirut, Cet. I, 1986.

_______, *al-A'malul Kamilah lil Imam Muhammad 'Abduh*, (enam jilid), al-Muassasah, al-'Arabiyah, Beirut, 1974.

_______, *al-A'malul Kamilah li Jamaluddin al-Afgani, al-Muassasah al-'Arabiyah*, Beirut, Cet. I, 1972.

_______, *al-Islam was Saurah, al-Mu'assasah al-'Arabiyah*, Beirut, Cet. II, 1980.

Azzam, Salim (Ed), *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, Mizan, Bandung, Cet. I, 1983.

Abu Ismail, Salah, *Syahadatu Haqqin fi Qadiyatil 'Asr* (Syahadatusy Syeikh Salah Abu Ismail, fi Qadiyati Tandimil Jihad), Darul I'tisam, Kairo, Cet. II, 1984.

Al-Baquri, Ahmad Hasan, *Malaih Zikrayat dalam al-Muslimun* (Koran Mingguan), London, 1985.

Al-Bahi, Muhammad, *Al-Islam Din wa Daulah main Taujihil Qur'an*, Darul Fikr, Beirut, 1976.

_______, *Al-Islam was-Saurah, Maktabah Wahbah*, Kairo, Cet. I, 1976.

Al-Banna, Jamal, *Al-Faridatul Gaibah Jihadus Saif am Jihadul 'Aqli*, Daru Sabit, Kairo, Cet. I, 1984.

Al-Banna, Hasan, *Al-Ikhwanul Muslimin wal Ahzab*, Darul Da'wah, Alexandria, t.t.

_______, *Al-Usulul –'Isyrin, Komentar Abdul Hakim Khsyyal*, Darud Da'wah, Alexandria, Cet. I, 1943.

_______, *Ar-Rasailus Salas*, Darul I'tisam, Kairo, 1981.

_______, *Majmu'ah Rasail*, Darul Andalus, Beirut, 1965.

_______, *Muzakkiratud Da'wah wad Da'iyah, Al-Maktabul Islami*, Beirut, Cet. III, 1974.

Al-Bannuri, Muhammad Yusuf, *al-Ustaz al-Maududi wa Syaiun min Hayatihi wa Afkarihi*, Isik Kitabevi, Istambul, 1980.

Al-Bayumi, Zakariya Sulaiman, *al-Ikhwanul Muslimin wal Jama'atul Islamiyah*, Maktabah Wahbah, Cet. I, 1976.

Bahansawi, Salim, *Sayyid Qutub Bainal 'Atifah wal Maudu'iyah*, Darud Da'wah, Beirut, t.t.

Barkat, Muhammad Taufiq, *Sayyid Qutub Khulasatu hayatihi Wa Manhaju hu fil Harkah*, Darud Da'wah, Beirut, t.t.

Bawani, Imam., *Ilmu Jiwa Perkembangan*, Bina Ilmu, Surabaya, 1985.

Ensyat, Hamid, *Modern Islam Political Thought, The Response of Shi'i and Sunni Muslim to the Twentieth Century*, University of Texas, Austin, Cet. I, 1982. Edisi Indonesia, *Reaksi Politik Sunni Syi'ah*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1988.

Faslurrahman, *Islam*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1985.

Al-Gazali, Abu Hamid, *al-Iqtisad fil I'tiqad*, Mustafa Hilabi, Kairo, 1968.

Al-Gazali, Zainab, *Ayyamun min Hayati*, Darusy Syruruq, Kairo, Cet. I, 1983.

Gilani, Syed As'ad, Maududi, *Thought and Movement*, Shirakat-ul Faisal, Lahore, Cet. V, 1978.

Al-Gundi, Fatwa, *Kebangkitan Islam: Kasus Gerakan Islam Kontemporer di Mesir*, dalam Harun Nasution (Ed) *Perkembangan Modern dalam Islam*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 1985.

Gibb, HAR, *Ensyclopedia Of Islam*, Tuta Sub Aegide Dallas, 1960.

Hadibi, Hasan Ismail, *Du'atun la Qudatun, Darut Tiba'ah al-Islamiyah*, Kairo, 1977.

______, *Dusturuna*, Darul Anshor, Kairo, 1978.

______, *Sab'atun Asilah fil Aqidah War Raddi 'Alaiha*, Darul Ansar, Kairo, Cet. II, 1973.

Haikal, Muhammad Hasanain, *Khariful Gadab, Qissah Bidayah wa Nihayah 'Asri Anwar as-Sadat*, Syirkah Matbu'at, Beirut, Cet. IX, I, 1985.

Hasan, Riaz, *Islam dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*, Rajawali, Jakarta, Cet. I, 1985.

Al-Husaini, Ishaq Musa, *al-Ikhwanul Muslimun Kubral Harakatil Islamiyah fil Alamil 'Arabi*, Darul Malayin, Beirut, Cet II, 1995.

______, *Ikhwanul Muslimun : Suatu Tinjauan Gerakan Islam Bawah Tanah*, Grafiti Press, Jakarta, Cet. I, 1983.

Harb, Muhammad, *Muzakkiratus Sultan Abdul Hamid as-Sani*, Darul Hilal, Kairo, 1985.

Ibrahim, Samir Abdul Hamid, *Abul A'la Maududi Fikruhu wa Da'watuhu*, Darul Ansar, Kairo, 1979.

Ibnu Taimiyah, *al-Fatawa al-Kubra*, Darut Turas, Kairo, 1965.

______, *as-Siyasatusy Syar'iyah fi Islahir Ra'i war Ra'yah*, Darusy Sya'by, Kairo, 1971.

Ibnu Mandur, *Lisanul 'Arab, jilid. III*, Darul Fikr, Beirut, 1983.

Idris, Ahmad, *Abul A'la al-Maududi Safwatun Min Hayatihi wa Jihadihi*, Dar Bussalamah, Tunis, t.t.

Ismail Haji Amin, *Sayyid Qutub wa Manhajuhu Fit Tafsir*, 1980.

Al-Jumhuriyah (Koran harian pagi), Kairo, 15 Januari 1954 dan 13 September 1977.

Al-Jibril, Abul Muta'al Muhammad, *al-Mustalahatul Arba'ah fil Qur'an Bainal Imamain al-Maududi wa Muhammad Abduh*, Darul I'tisam, Kairo, Cet. I, 1975.

Al-Kandahlawi, Muhammad Zakariya, *Abul A'la al-Maududi ma Lahu wa ma alihi*, Darul Ansar, Kairo, 1979.

Khalfalah, Muhammad Ahmad, *as-Sahwah al-Islamiyah Fi Misr, Markaz Dirasah al-'Arabiyah*, Beirut, Cet. IX, 1985.

Khalidi, Shalahuddin, *Amirika Minad Dakhil li Sayyid Qutub*, Darul Wafa', Kairo, 1987.

Kalidi, Mahmud, *Ma'alimul Khilafah fil Fikril Islami as-Siyasi*, Darul Jil, Beirut, Cet. I, 1984.

Khursid Ahmad, *Namuzajul Maududi Lilba'sil Islami, dalam al-Muslimul Mu'asir*, (Jurnal Ilmiah Triwulan), Kauwait, No. 12 th. 31, 1985.

Khalfalah Ahmad Rabi' Abdul Hamid, *al-Fikrut Tarbawi Lada Jama'ah al-Ikhwanul Muslimin*, Maktabah Wahbah, Cet. 1984.

Khumaini, Ayatullah, *al-Hukumatul Islamiyah, Wuzaratul Irayad*, Republik Islam Iran, Teheran, t.t.

Ma'arif, Ahmad Syafi'i, *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Shalahuddin Press, Yogyakarta, 1983.

Mahmasani, Subhi, *Falsafatut Tasyri' fil Islam, Darul Ilmi lil Malayin*, Beirut, Cet. V, 1987.

Al-Mawardi, *al-Ahkamus Sultaniyah*, Mustafa Hilabi, Kairo, 1965.

Al-Maududi, *Abul A'la al-Qanunul Islami wa Turuqu Tanfizihi fi Pakistan*, ar-Risalah, Kairo, 1975.

______, *al-Ummatul Islamiyah wa Qadiyatul Qaumiyah*, Darul Ansar, Kairo, 1981.

Al-Maududi, Abul A'la, *al-Hukumah al-Islamiyah*, al-Mukhtar al-Islami, Kairo, 1976.

______, *The Islamic Law and Konstitusion*, Direct oleh Khurshid Ahmad, Islamic Publication, Lahore, Cet. VI, 1977.

______, *al-Mustalahatul Arba'ah fil Qur'an, al-Ilaj ar-Rabbal al-Ibadah ad-Din*, Darul Arqam, Kuwait, Cet. V, 1971.

______, *Tafsir Tafhimil Qur'an* (enam jilid) Darul Qalam, Kuwait, Cet. I, 1980.

______, *Tadwin ad-Dustur al-Islami*, Darul Fikr, Beirut, t.t.

______, *Nadariyyatul Islam as-Siyasiyah*, Darul Fikr, Beirut, 1388 H.

______, *Nidamul Hayati fil Islam*,ad-Darus Sa'udiyah, Jeddah, 1984.

______, *al-Islam wal Madaniyatul Hadisah*, Darul Ansar, Kairo, Cet. II, 1978.

______, *al-Mabadiul Asasiyah lifahmil Qur'an*, Darul Qalam, Kuwait, 1971.

______, *ar-Riba'*, Musasah ar-Risalah, Beirut, 1979.

______, *al-Khilafah wal Mulk*, Darul Qalam, Kuwait, Cet. I, 1978. Dalam Edisi Indonesia, Khilafah dan Kerajaan, Mizan, Cet. IV, 1984.

______, *Huququ Ahliz Zimmah fid Daulatil Islamiyah*, Darul Fikr, Beirut, t.t.

______, *Ethical View Point of Islam*, Islamic Publication Lahore, Cet. IV, 1978.

______, *al-Jihad fi Sabilillah*, IIFSO, Kuwait, 1983. Dalam Edisi Inggris, *Jihad in Islam*, IIFSO, Kuwait, II, 1983.

______, *Mujaz tarikh Tajdidud Din wa Ihyaihi, Waqi'ul Muslimin wa Sabilin Nuhudi bihim*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1975.

______, *Nahnu wal Hadaratul Garbiyah*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1972. Dalam edisi Indonesia, *Penjarahan Peradaban*, Pustaka, Bandung, Cet. I, 1987.

______, *al-Muslimun was Sira'us Siyasi ar-Risalah*, Darul Ansar, Kairo, Cet. I, 1981.

______, *al-Usus al-Akhlaqiyah lil Harakatil Islamiyah*, Darul Jihad, Kairo, 1977.

______, *Mabadi'ul Islam, IIFSO*, Kuwait, 1984.

______, *Tafsir Surah an-Nur*, Darul Ansar, Kairo, t.t.

______, *al-Mahsunul Haqiqi li Kalimatil Muslim*, Darul Ansar, Kairo, 1980.

______, *al-Mar'ah wa Manasibuha fi Nidamil Islam*, Darul Fiqh, Beirut, 1969.

______, *Minhajul Ibqilabil Islami*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, 1966.

______, *at-Tariq lal Wahdatil Islamiyah*, IIFSO, Kuwait, 1970.

Mutawalli, Abdul Hamid, *Azmatul Fikris Siyasi al-Islam fil Asril Hadis*, al-Ma'arif, Bandung, Cet. II, 1985.

Munir, Muhammad, *From Jinnah to Ziya*, People Publishing Lahore, t.t.

Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, Beunebi, Jakarta, Cet. I, 1987.

Al-Muhami, Muhammad Farid, *Tarikhud Daulah al-'Aliyah al-'Usmaniyah*, Darun Nafais, Beirut, 1983.

Nasir, Sayyid Husein, *Tasauf dan Perkembangannya*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1985.

Notosusanto, Nugroho, *Masalah Penelitian Sejarah Kontemporer; Suatu Pengalaman*, Idayu, Jakarta, 1978.

An-Nadwi, Abul Hasan Ali, *as-Siratun Nabawiyah*, ar-Risalah, Beirut, 1975.

An-Nadwi, Abul Hasan Ali, *at-Tafsirus Siyasi Lil Islam*, Darul Afaqih Gad, Kairo, Cet. II. 1980.

______, *Maza Khasiral 'Alam binhitatil Muslimin*, IIFSO, Kuwait, Cet. V, 1983.

Nazmi, Ahmad Khaliq, *Some Aspec of Khanqah Life in Medievel India*, Studis Islamic, VIII, New Delhi, 1957.

Najib, Muhammad, *Kuntu Raisan Li Misr*, al-Makhtabah Misri al-Hadis, Kairo, Cet. III, 1984.

Abul Hasan an-Nadwi, *At-Tafsir as-Siyasi lil Islam*, Dar Afaqil Gad, kairo, Cet. II, 1980.

Poerwadarminta, WJS., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, PN. Balai Pustaka, Jakarta, Cet. , 1985.

Pusat Studi Ilmu-ilmu Sosial, *al-Muassasah al-Askariyah dalam Al-Yaqdah al-'Arabiyah*, (Majalah bulanan), Kairo, No. 3, Th. III, Maret, 1986.

Al-Qardawi, Muhammad Yusuf, *Ijtihad Dalam Syari'at Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1987.

______, *Duhurul Guluwi fit Takfir*, Maktabah Wahbah, Kairo, Cet. I, 1985. Dalam edisi Indonesia, Mengkafirkan Sesama Muslim suatu ekses, Amarpress, Jakarta, 1987.

______, *Ra'yun fi Ijtihadil Mu'asir,* dalam *Majalah al-Muslimul Mu'asir*, (Majalah Triwulan), Kuwait, No. 43, Th. XI, April 1985.

Qutub, Sayyid, *Limaza A'damuni*, Asy-Syarqul Ausat, London, Cet. III, 1986.

______, *Tafsir Fi Dilalil Qur'an*, (enam jilid), Darusy Syuruq, Kairo, Cet. XI, t.t.

______, *al-'Adalatul Ijtima'iyah fil Islam*, Darusy Syuruq, Kairo, Cet. IX, 1983. Dalam edisi Indonesia: *Petunjuk Jalan*, IIFSO, Kuwait 1980.

______, *Ma'alimun fit Tariq*, Darusy Syuruq, Kairo, t.t.

______, *al-Mustaqbal Lihazad Din*, IIFSO, Kuwait, Cet. V, 1985.

______, *Nahwa Mujtama'in Islamiyah*, Darusy Syuruq, Kairo, Cet. III, 1979.

Raziq, Jabir, *al-Asrarul Haqiqiyyah liigtiyali Hasan al-Banna*, Darud Da'wah, Alexandria, 1984.

Raziq, Jabir, *Mazabihul Ikhwan fi Liman Turrah*, Darul I'tisam, Kairo, Cet. I, 1979.

______, *Mazabihul Ikhwan fi Sujuni Nasir*, Darul I'tisam, Kairo, Cet. 1977.

______, *Hiwar Ma'a Abil Hasan an-Nadwi*, dalam *Al-Ummah* (Majalah bulanan), Qtatar, No.21, Oktober 1979.

______, *Abul A'la al-Maududi Yatahaddasu Ilad Da'wah*, dalam *Al-Ummah* (Majalah bulanan), Kairo, No. 79, Th. 28, Agustus 1979.

Ar-Ris, Muhammad Diyauddin, *an-Nadariyah as-Siyasiyah al-Islamiyah*, Maktab Darut Turas, Kairo, Cet. VII, 1979.

Salim, Peter, *The Contemporary English Indonesia Dictionary*, Modern Press, Jakarta, t.t.

Sadat, Muhammad Baqir, *Jalan Menuju Revolusi Sebuah Catatan dari Lembah Nil*, Beunebi Cipta, Jakarta, Cet. I, 1987.

______, Majmu'ah Khutab 1970-1981, *al-Haiah lil Isti'lamat*, Kairo, t.t.

Sadr, Muhammad Baqir, *Risalatuna, Nasyrut Tauhid*, Teheran, Cet. III, 1987.

Samuq, Ahmad Muhammad, *Kaifa Yufakkirul Ikhwanul Muslimun*, Darul Jil, Beirut, 1981.

As-Saidi, Abdul Muta'al, *al-Mujaddiduna fil Islam*, Darusy Sya'b, Kairo, 1969.

As-Sayuti, Jalaluddin, *Aunul Ma'bud*, Jilid XI, Darut Turats, Kairo, 1950.

Sa'id, Bustami, Muhammad, *Mafhum Tajdidud Din*, Darud Da'wah, Kuwait, Cet. I, 1984.

As-Sirbasi, Ahmad, *al-Aimmatul Arba'ah*, Darul Hilal, Kairo, t.t.

Shadily, Hasan, *Ensiklopedia Indonesia*, Jilid II, Ikhtiar Baru, Van Hoeve, Jakarta, 1983.

Syari'ati, Ali, *Sosiologi Islam*, ar-Risalah, Bandung, 1983.

Syabul Muslim Pakistan, *Pengadilan terhadap Ikhwanul Muslimin*,Pustaka, Bandung, Cet. I, 1984.

Smith, Wilfred. C, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, 1957.

At-Tamawi, Sulaiman Muhammad, *as-Sultatus Salas fil Dasatiril 'Arabiyah al-Mu'asirah, wal Fikris Siyasi al-Islami*, Darul Fikril 'Arabi, Kairo, Cet. IV, 1979.

Tim Penyusun, *Lexikon Islam*, Pustaka Azet, Jakarta, Cet. I, 1988.

At-Turabi, Hasan, *Tajdid Usulil Fiqh*, Darul Jil, Beirut, Cet. I, 1980.

At-Tilmizani, Umar, *Zikrayat la Muzakkirat*, Darul I'tisam, Kairo, Cet. I, 1985.

Tim Penyusun, *The Midle East*, Europe Publication Limited London, 1957.

Al-Usmawi, Muhammad Sa'id, *al-Islamus Siyasi*, Saina'lin Nasyr, Kairo, Cet. I, 1987.

Wahid, Abdurrahman, *Nahdatul Ulama dan Umat Islam Indonesia Dewasa ini*, dalam PRISMA (Majalah Ilmiah Bulanan Jakarta), April 1984.

Widodo, R. *Sadat Antara Pahalawan Perdamaian dan Pengkhianatan*, dalam *Panji Masyarakat* (No. 3391, 21Oktober 1981)

Zaki, Muhammad Syauqi, *al-Ikhwanul Muslimun wal Mujtama'ul Misr*, Darul Ansar, Kairo, 1980.

Zakariya, Fuad, *al-Haqiqah wal Wahm fil Harakatil Islamiyah al-Mu'asirah*, Darul Fikr Lid Dirasat wan Nasyr, Kairo, Cet. I, 1986.

______, *at-Tatarrufus Siyasi ad-Dini fi Misr*, dalam *DIKR* (Majalah Bulanan), Kairo, No. 8 Th. II, Desember 1985.

______, *Mustaqbalul Usulil Islamiyah*, dalam *FIKR* (Majalah Bulanan), Kairo, No. 4, Pebruari 1985.

BIOGRAFI PENULIS

Dr. H. IMAM GHAZALI SAID, MA Lahir di Sampang, 12 Februari 1960, mulai pendidikan dasar (SDN dan MI) di Apaan Sampang. Kemudian melanjutkan studi ke Sekolah Menengah (PGAN 4 dan 6 Tahun) di Sampang. Kemudian ia melanjutkan studi ke perguruan tinggi S1 di Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel dan S1 di Fakultas Studi Islam 1982 dan Bahasa Arab Universitas al-Azhar Mesir 1985. Kemudian ia melanjutkan S2 di Khartoum International Institute For Arabic Language 1988 dan ikut Program S3 di Fakultas Adab dan Filsafat di Universitas Kairo antara 1997-1998 tidak tamat. Kemudian ia mengikuti Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel konsentrasi studi Islam mendapatkan gelar doktor (S3) 2011. Ia aktif sejak mahasiswa di berbagai organisasi baik intra maupun ekstra

kampus, di antaranya: Ketua PMII Rayon Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel (1982-1983), Ketua I Bidang Dakwah PC PMII Surabaya (1983-1984), Ketua Ittihadul Muballighin di Sampang (1982-1984), Wakil, Ketua KMNU Kairo Mesir. (1984-1986), Ketua PPI di Khartoum Sudan. (1987-1988), Pembimbing Manasik Haji di Maktab 17, 88 dan Tenaga Musim Haji KJRI Jeddah. (1986-1988), Ketua Lajnah Ta'lif wan Nasyr PWNU Jatim (1991-1995), Pendiri dan Pengasuh Pesantren Mahasiswa "An- Nur" Wonocolo Surabaya (1994-sekarang), Wakil Sekjen PP Rabithah Ma'ahid Islamiyah (1997-2000), Sekretaris PW Rabithah Ma'ahid Islamiyah Jatim (2000-2004), Wakil Rais Syuriyah PCNU Surabaya (2005-2009), Anggota Lembaga Bahthul Masail PBNU (2006-2010), Pembimbing Utama KBIH Takhobbar (2004-2007),Ketua dan Pembimbing Utama KBIH Takhobbar (2007-2011), Dosen Fakultas Tarbiyah Univ. Darul Ulum Jombang (2000- 2002), Dosen Fakultas Syari'ah Univ. Sunan Giri Surabaya (2002-2004), Dosen Lembaga Pendidikan Bahasa Arab Masjid Agung Sunan Ampel Surabaya (2004-2006), Ketua Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) Kota Surabaya (2007-2013), Pendiri Pesantren Anak Yatim "al-Bisri" Gunung Anyar Surabaya (2008-Sekarang), Pengasuh Pondok Pesantren Hidayatul Muhtadin Ombul Kecamatan Pangarengan Kabupaten Sampang (1991-Sekarang), Dekan Fakultas Adab Dan Humaniora UIN Sunan Ampel (2014-2018).

Ia aktif menulis beberapa buku dalam Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia, di antaranya: lamhat an hayati al-Syaikh Ahmad Mustafa al-Maraghi wa manhaju tafsirihi, (Surabaya: Diantama, 1984). Sayyid Qutub wa manhaju tafsirihi fi dzilalali al-Quran, (Surabaya: Al-Nur, 2000). Ta'limu al-muta'alim dirasah wa tahqiq, (Surabaya: Diantama, 1999). Bidayatu al- Hidayah li al-imam abi hamid al-ghazali, dirasah wa tahqiq, (Surabaya: Diantama, 1999). Alhikmah fi makhluqoti Allah lil Imam Abi Hamid al-Ghazali, dirasah wa takhqiq, (belum dicetak). Uqudu al-Lujjain Fi Khuquqi al-Zaujain li al-syaikh nawawi al-banteni dirasah wa tahqiq, (Surabaya:Diantama, 2003). Al-Mutala'ah al-Mukhtarah Fi al-Lughati al-Arabiyah al-mua'sirah, (Surabaya:

Diantama, 2003).Al-Sultotu al-Siyasiyah abra al-Tarikh al-Islami, (Khartoum: Dar al-Sudaniyah li al-Kutub, 1998). Al-Ad'iyah wal Adzkar wa Munajatu al- Anbiya' al-Athar wa al-Ulama al-Abrar, (Surabaya: Diantama, 2011).

Di antara beberapa bukunya yang ditulis dengan bahasa Indonesia: Ideologi Kaum Muslim Fundamentalis, (Diantama, Surabaya, Cet II, 2011 M), MengadiliIslam Liberal, (Kumpulan Karangan, Editor: H. Imam Ghazali Said) Naskah belum terbit, Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah dalam Visi Anak Muda Nahdlatul Ulama, (Jurnal "Nuansa", Kairo, 1998), Islam dalam Pluralitas Masyarakat Bangsa, (Islam di Era Transisi, Editor: A. Mun'im DZ) (Pustaka Kompas, Jakarta, 2001), Pengembangan Pemahaman Ahl al-Sunnah Wa al-Jamaah di Kalangan Nahdlatul Ulama, (LKiS Yogyakarta, 2002), Mempraktikkan Cara Haji Rasulullah saw. (Diantama Surabaya, cet.III, 2008), Fenomena Pengkafiran Sesama Muslim Menurut Abu Hamid al-Ghazali (Diantama Surabaya Cet II, 2011), Islam dan Transplantasi Organ Tubuh Manusia, (Jawa Pos Surabaya, 2008), Optimalisasi Zakat Sebagai Solusi Pengentasan Kemiskinan, (Jawa Pos Surabaya, 2009), Solusi Islam Terhadap Problem Ibadah dan Sosial Umat, (HARIAN BANGSA Surabaya, 2010-2011), Mencermati Pemikiran Para Pembaharu Muslim Abad IX- XX M (Fakultas Adab IAIN Sunan Ampel Surabaya), Islam dan Demokrasi (P3M, Jakarta, Cet I, 2000), Tanggung Jawab Sosial Kaum Sufi (P3M IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2005), Gerakan Sempalan Dalam Ikhwanul Muslimin (Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2004), Praktik Manasik Haji dan Umrah Rasul saw. Sejarah dan Ragam Pemahamannya di Kalangan Kaum Muslim Indonesia (Diantama Surabaya 2012). Akar Sejarah Zionisme Dan Yahudi di Inggris Dan Amerika, (naskah belum terbit). Sketsa Para Pemikir Pembaharu Abad IXX-XX (naskah belum terbit).

Beberapa karya terjemahnya: Perbedaan Prinsip antara Wali Allah yang Keramat dan Wali Syetan Terlaknat. Oleh: Ibnu Taimiyah, (Al-Ma'arif, Bandung, 1985), Hak-hak Warga Negara Non Muslim dalam Pemerintahan Islam. Oleh: Abul A'la al-

Maududi (Diantama Surabaya 2006), Ayat-Ayat Cinta dalam al- Quran dan Ekspresi Para Sastrawan Oleh: DR. Mahmud bin Syarif, (Diantama, Surabaya Cet I, 2007), Bidayatul Mujathid, Analisa Fiqh Para Mujtahid. Oleh: Ibnu Rusyd (Pustaka Amani, Jakarta, Cet. IV, 2008) dalam tiga jilid, Metodelogi Kitab Kuning dalam Menilai Hadis. Oleh Dr. Mahmud Tahhan (Diantama, Surabaya Cet II, 2007).

Imam Ghazali Said kini tinggal di Wonocolo Gg. Modin 10-A, di tempat ini ia mengasuh ratusan santriwan-santriwati yang terdiri dari para mahasiswa di Pesantren Mahasiswa An-Nur dan mengasuh rubrik Tanya jawab Islam di harian Bangsa (alamat konsultasi :ighasannur@yahoo.co.id / 081357919060).

Tiga Ulama

IDOLA KAUM FUNDAMETALIS

Muslim fundamentalis (*Muslim Fundamentalism/al-Usūl al-Islamiyyah*) adalah gerakan kaum muslim baik individu maupun kolektif yang menempatkan Islam sebagai totalitas, *way of life* dan ideologi. Indikatornya mereka memahami Islam secara tekstual, menyalahkan, menilai bidah, menyesatkan bahkan mengafirkan individu dan organisasi yang punya pemahaman keislaman yang berbeda dengan dirinya. Bahkan negara yang tak melaksanakan syariat Islam secara total mereka anggap kafir dan jahiliah. Untuk mencapai tujuannya, mereka menolak dialog dan mengafirkan sistem demokrasi dan semua isme produk barat. Akibatnya, mereka sering mendukung bahkan terlibat langsung dalam tindak kekerasan dan terorisme. Tindakan itu mereka yakini sebagai jihad. Gerakan ini kiranya sebagai kelanjutan aliran Khawarij yang pernah eksis dan ditumpas dalam sejarah kaum Muslim.

ISBN 978-602-5779-21-3